МІНІСТЭРСТВА АДУКАЦЫІ РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ

УСТАНОВА АДУКАЦЫІ «ПОЛАЦКІ ДЗЯРЖАЎНЫ ЎНІВЕРСІТЭТ»

БЕЛАРУСКАЕ ПАДЗВІННЕ: ВОПЫТ, МЕТОДЫКА І ВЫНІКІ ПАЛЯВЫХ І МІЖДЫСЦЫПЛІНАРНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

Зборнік навуковых прац міжнароднай навуковай канферэнцыі, прысвечанай 160-годдзю з дня нараджэння А. П. Сапунова

(Полацк, 21 – 23 красавіка 2011 г.)

У дзвюх частках

Частка 2

Пад агульнай рэдакцыяй
канд. гіст. навук, дац. Д. У. Дука,
канд. гіст. навук, дац. У. А. Лобача

Наваполацк
ПДУ
2011

УДК 94(476)(082)
ББК 63.3(4Беи)я43
Б43

Б43 **Беларускае Падзвінне : вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў** : зб. навук. прац міжнар. навук.-практ. канф., Полацк, 21 – 23 красав. 2011 г.: у 2 ч. Ч. 2 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача. – Наваполацк : ПДУ, 2011. – 224 с.
ISBN 978-985-531-257-5.

У зборніку змешчаны навуковыя артыкулы па выніках работы міжнароднай навуковай канферэнцыі «Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў». Прадстаўлены вынікі гістарычных, краязнаўчых і этнаграфічных даследаванняў Беларускага Падзвіння і сумежных тэрыторый. Прыведзены новыя даныя аб гістарычных лёсах, матэрыяльнай і духоўнай спадчыне рэгіёна Паўночнай Беларусі ў шырокім храналагічным кантэксце (ад першабытных часоў да сучаснасці).

Разлічаны на прафесійных гісторыкаў, антраполагаў, студэнтаў гістарычных спецыяльнасцей ВНУ, мастацтвазнаўцаў і ўсіх, хто цікавіцца гісторыяй Беларусі.

УДК 94(476)(082)
ББК 63.3(4Беи)я43

ISBN 978-985-531-257-5 (Ч. 2)
ISBN 978-985-531-255-1

На вокладцы змешчана выява Полацка на гравюры 1579 г. з нюрнбергскага лятучага лісткі.

ГІСТОРЫЯ

УНУТРЫЦАРКОЎНАЯ БАРАЦЬБА НА ТЭРЫТОРЫІ ВІЦЕБСКАЙ ЕПАРХІІ Ў 1920-Х – ПАЧАТКУ 1930-Х ГГ.

В.В. БАРАНЕНКА
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

На падставе гістарыяграфічнай базы і архіўных крыніц даследуецца ўзнікненне і распаўсюджванне абнаўленчага расколу на тэрыторыі Віцебскай епархіі ў 1920-х – пачатку 1930-х гг.. Ахарактарызавана змена палітыкі савецкай улады ў адносінах да абнаўленчага руху. Асаблівая ўвага ў працы надаецца апісанню эвалюцыі раскола на пазначанай тэрыторыі, характарыстыцы асоб кіруючых абнаўленчых архірэяў.

Полацка-Віцебская епархія была створана 17 (29) красавіка 1840 года. У 1912 годзе епархія налічвала 310 царкоўных прыходаў, 546 цэркваў, уключаючы прыхадскія, дамавыя, прыпісныя, могілкавыя, і 235 капліц. Духавенства налічвала 636 чалавек, з іх 359 – свяшчэннікі. Усяго ў межах епархіі жыло 872 тыс. 384 чалавека праваслаўных. Большасць прыходаў епархіі складалася з 20 – 55 весак, якія належалі да адной царквы і знаходзіліся ад яе на адлегласці 6 – 15 верстаў. У 1914 годзе ў епархіі дзейнічалі 422 прыхадскіх школы, у якіх навучалася 11222 хлопчыкі і 8062 дзяўчынкі. З 419 законанастаўнікаў 345 былі свяшчэннікі. Фінансаванне дзейнасці царкоўна-прыхадскіх школ адбывалася за кошт епархіі і за кошт Свяцейшага Сінода (202 тыс. 100 руб.) Пры цэрквах было адкрыта 297 бібліятэк [1, с. 69 – 70].

Духавенства Віцебскай епархіі, а разам з ім і веруючы народ, падвергліся ганенню з боку бальшавікоў адразу пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі 1917 года. Гэтыя ганенні насілі жорсткі характар – любое ўхіленне ад савецкіх парадкаў або падазрэнне у нелаяльнасці да рэжыму лічылася контррэвалюцыяй і строга каралася: смерцю, турмой або доўгатэрміновым зняволеннем у канцэнтрацыйным лагеры.

Ганенні першых пасляваенных гадоў (1918 – 1921) дакументальна амаль не фіксаваліся і ў сувязі з гэтым нельга асвяціць царкоўнае жыцце на тэрыторыі дадзенай епархіі.

Адным з самых складанейшых перыядаў у жыцці Віцебскай епархіі прападае на 1920-я гг. Менавіта на гэты прамежак часу прападае кампаніі па канфіскацыі царкоўных каштоўнасцей і ўскрыцця мошчаў. У гэтыя гады адбываецца і развіцце абнаўленчага руха.

У гэты час Віцебскую кафедру ўзначальваў архіепіскап Інакенцій (Ястрабаў). Да рэвалюцыі ен быў першым вікарыем Кіеўскай епархіі, рэктарам Кіеўскай Духоўнай Акадэміі [2, с. 23]. Пасля таго як ен атрымаў вазванне Ціхана, наконт царкоўных каштоўнасцей, быў сазваны сход віцебскага духавенства, дзе прапанаваў кожнаму святару рабіць як тыя палічуць патрэбным. На гэтым сходзе Інакенція патрымалі настаяцель Хрыста-Раждзесцвенскай царквы а.Фанцін Капусцінскі, ключар Свята-Мікалаеўскага кафедральнага сабора а.Стэфан Кальвін і настаяцель Задунаўскай царквы Св. Іаана Хрысціцеля а.Феадар Чулкоў [2, с. 23]. Услед за пачаткам рэквізіцыі каштоўнасцей на іх абарону выступілі і веруючыя. Так апісвае гэтыя падзеі а.Петр Беляеў, які служыў у Свята-Пакроўскай царкве: «У Віцебску супраціўленне здачы царкоўных каштоўнасцей і некаторыя эксцэсы па гэтаму поваду мелі месца… пры саборы на працягу 3 – 4-х сутак збіраліся вялікія натоўпы веруючых, асабліва жанчыны, з намерам перашкодзіць здачы каштоўнасцей. Некаторыя з жанчын нават начавалі пры саборы на плошчы» [3, с. 40]. Аднак бальшавікоў гэтыя падзеі не спынілі і ў хуткім часе ўсе храмы горада былі абрабаваны, а Інакенцій быў вызваны ў Маскву.

Архіпастыр быў абвінавачаны ў тым, што, атрымаўшы вазванне патрыярха Ціхана, ен склікаў сход віцебскага духавенства, блаславіў зачытаць атрыманы дакумент і прапанаваў кожнаму святару паступаць у згодзе са сваім сумленнем. Архіепіскапа падтрымалі протаіерэй Фанцім Калусцінскі, ключар кафедральнага сабора протаіерэй Стэфан Кальвін і святар Задунаўскай царквы святар Федар Чулкоў. Іх таксама неўзабаве арыштавалі [3, с. 40].

Арышты віцебскага духавенства па часе супалі з арыштам у Маскве ў маі 1922 г. патрыярха Ціхана. У сітуацыі, калі Руская Праваслаўная Царква пазбавілася кіраўніка і шматлікія епархіяльныя архірэі былі таксама арыштаваны, дзяржаўная ўлада ў цэнтры і на месцах паспрабавала ў хуткім часе стварыць раскольніцкія падкантрольныя структуры, якія павінны былі захапіць як вышэйшую царкоўную ўладу, так і кіраванне епархіямі. У Маскве раскольніцкія дзеянні невялікай групы духавенства першапачаткова падтрымліваліся і акіроўваліся старшыней Рэвваенсавета Л.Д. Троцкім праз апарат УЧК – АДПУ.

Сукупнасць праграм, распрацаваных абнаўленчымі групамі і прадстаўленых на ўсеагульнае абмеркаванне, прадугледжвала мадэрнізацыю практычна ўсіх аспектаў традыцыйнага Рускага праваслаўя: ад укладу царкоўнага жыцця, канонаў і абраднасці да дагматыкі, сацыяльных канцэпцый і этычных гле-

джанняў. Але першае месца адводзілася ў гэтых праграмах палітычнай пераарыентацыі Рускай Праваслаўнай Царквы, нармалізацыі яе адносін з Савецкай уладай.

Першай паўстала група «Жывая царква», якая аб'ядноўвала спачатку белае духавенства і міран. Было ўтворана Вышэйшае царкоўнае упраўленне (ВЦУ), на чале якога стаў архіепіскап Антанін (Граноўскі).

Лідары «Жывой царквы» ахарактарызавалі сваю дзейнасць як «царкоўна-рэвалюцыйную», накіраваную на тое, каб дамагчыся адхіленні ад кіраўніцтва Царквой архіепіскапаў-манахаў, ліквідаваць манастыры, увесці жанаты епіскапат і рэарганізаваць царкоўнае кіраванне.

Крайні радыкалізм «Жывой царквы» незадавальняў ўмераных прыхільнікаў царкоўнай рэарганізацыі, якія ўтварылі «Саюз царкоўнага адраджэння», які ўзначаліў старшыня ВЦУ архіепіскап Антанін. Праграма дадзенай плыні адрознівалася нявызначанасцю пазіцый і невыразнасцю фармулевак. Галоўная ўвага надавалася ў ей асвятленню сацыяльных аспектаў хрысціянскага вучэння.

Неўзабаве ў «Саюзе царкоўнага адраджэння» выявіліся ўласныя радыкалы, якія аб'ядналіся вакол петраградскага святара А. Введзенскага. Яны адышлі ад групы Антаніна, утварыўшы «Саюз суполак старажытна-апостальскай царквы» (СССАЦ). СССАЦ патрабаваў вельмі радыкальных пераўтварэнняў як у праваслаўнай ідэалогіі, так і ў царкоўнай арганізацыі, але яго прыхільнікі пазбягалі «рэвалюцыйных» фармулевак [4, с. 392].

Усе тры рэфарматарскія групы, якія атрымалі роўны лік месцаў у Вышэйшым царкоўным кіраванні, былі прызнаны раўнапраўнымі аб'яднаннямі. Яны праследвалі агульную мэту - мадэрнізаваць рускае праваслаўе ў дачыненні да новых сацыяльных умоў, якія склаліся пасля перамогі Кастрычніцкай рэвалюцыі. За гэтымі групамі замацавалася назва абнаўленскіх, а за іх аб'яднаннем пад эгідай ВЦУ – абнаўленскай царквы.

Царкоўна-абнаўленчы рух на тэрыторыі Віцебскай епархіі пачаўся яшчэ ў 1905 годзе, падчас дзейнасці епіскапа Серафіма (Мешчарыкова). У сваіх пропаведзях, дакладах і водгуках аб царкоўнай рэформе Серафім выказваўся аб неабходнасці яе правядзення і прымальнасці з пункту гледжання багаслоўскай навукі і патрабаванняў сучаснага царкоўнага жыцця. Епархіяльны з'езд духавенства і міран 1906 года агульным галасаваннем падтрымаў епіскапа Серафіма ў неабходнасці царкоўнай рэформы. Такім чынам, абнаўленчы рух у 1922 годзе быў прадвырашаны ў 1905 г.

Сярод абнаўленцаў не было паразумення, дзейнічалі тры накірункі, якія вялі паміж сабой барацьбу за лідэрства. Гэта «Жывая Царква», якую ўзначальваў В.Д.Красніцкі, «Саюз царкоўнага адраджэння» (СЦА) на чале з епіскапам Антанінам (А.А. Граноўскім) і «Саюз суполак старажытна-апостальскай царквы» (СССАЦ) з лідэрам А.І. Ввядзенскім.

З трох абнаўленчых плыняў на тэрыторыі Віцебскай губерні была прадстаўлена ў асноўным «Жывая царква». Паводле вызначэння прафесара С. Троіцкага: «Жывая Царква – гэта, перш за ўсе, папоўскі бунт ці, кажучы мовай канонаў, прэсвітарыянскі раскол. Яе стварыла ганарлівасць петраградскага сталічнага духавенства. Гэтыя святары здаўна займалі выключнае, асабліва прывілеяванае становішча ў Царкве... Было ў бліскучым становішчы петраградскага духавенства адну цемную пляму. Як і ўсе белае духавенства, яно знаходзілася адасоблена ад епіскапату, доступ у які быў адкрыты толькі для манахаў, а манаскі клабук апранали тыя ж школьныя таварышы петраградскіх бацюшак, і вельмі часта менш адароныя, якія не спадзявaліся на свае здольнасці, і вось імкненне ўзяць у рукі ўладу з рук чорнага духавенства ў свае рукі і было галоўнай прычынай, што падштурхнула групу найбольш славалюбівых петраградскіх святароў на раскол, а знешнія абставіны тлумачаць, чаму не раней ці пазней» [5, с. 23].

Першымі прыхільнікамі «Жывой царквы» ў Віцебскай епархіі былі прадстаўнікі белага духавенства: Федар Булатаў, Аляксей Донаў, Федар Шэхаўцоў, Міхаіл Свідэрскі, Андрэй Мытовіч, Аляксандр Шчэрбакоў, Венедыкт Петрачэнка, Уладзімір Мігановіч, Федар Ціхаміраў. [6, с. 29аб]. У сваю чаргу супрацьць новага руху выступілі манахі Полацкага мужчынскага манастыра і частка прыхажан Віцебскага Кафедральнага сабора. Сярод не прыняўшых абнаўленства быў і ўпаўнаважана Віцебскага епархіяльнага ўпраўлення па Невельскаму уезду Мікалай Акаловіч.

Варта зазначыць, што абнаўленчы рух падтрымлівала савецкая ўлада. Так, у лісце ЦК РКП(б) да Віцебскага губкама 19 мая 1922 года казалася: «Неабходна садзейнічаць таму, каб на Памесным Саборы, які павінен быць, большасць апынулася за лаяльнымі да савецкай улады элементамі… Праца павінна адбывацца з максімальнай асцярогай і тактоўнасцю праз Вашага неафіцыйнага ўпаўнаважанага па царкоўных справах. Афіцыйна ў друку абнаўленцаў супраць царкоўнага феадалізму крытыкаваць з пункту гледжання іх непаслядоўнасці і палавіннасці… каб не памяшаць расколу ўнутры царквы» [7, с. 43].

Для высвятлення стану спраў у Маскву па даручэнні Віцебскага епархіяльнага кіравання быў накіраваны протаіерэй кафедральнага Мікалаеўскага сабора Феадор Булатаў, якому атрымалася сустрэцца і пагутарыць з Антанінам (Граноўскім). 27 чэрвеня 1922 г. у Сяменаўскай царкве Віцебску адбылося паседжанне гарадскога духавенства, на якім протаіерэй Феадор прачытаў даклад «пра акалічнасці часовага выдалення Патрыярха ад спраў царкоўнага кіравання», пра арганізацыю ВЦУ, пра неабходнасць абрання дэлегатаў на з'езд прагрэсіўнага духавенства ў Маскве, якое павінна было адбыцца 3 жніўня 1922 г. для рашэння пытанняў знешняга і ўнутранага жыцця Царквы [8, с. 158 – 159].

На абнаўленчы з’езд ад епархіі былі накіраваны протаіерэі Алексій Данцоў і Феадор Шэхаўцоў. Алексій Донаў быў протаіерэям Свята-Мікалаеўскага сабора. Быў пасвечаны ў 1885 годзе, пасля чаго служыў святаром у прыходах Полацкай епархіі. 25 снежня было прысвоена званне пратапрэсвітэра [9, с. 325].

Пасля іх вяртання 22 – 24 жніўня 1922 г. ў Свята-Петра-Паўлаўскай царкве ў Віцебску быў праведзены 1-ы абнаўленчы з’езд. На ім прысутнічала 61 дэлегата ад розных акруг епархіі. Старшыней быў выбраны протаіерэй Іаан Аўсянкін. 22 жніўня на пасяджэнні з дакладамі выступілі Міхаіл Свідэрскі і Яўген Ланге, якія выказаліся за рэфармаванне Царквы. Пра ідэйныя настроі, якія панавалі на з’ездзе, можна даведацца па захаваным фрагменце дакладу: «Абнаўленчы рух – гэта барацьба белага духавенства з манаствам за ўладу ў Царкве. У цяперашні час вырашаецца пытанне, хто павінен кіраваць Царквой: белае духавенства ці архіерэй-манах. Архіерэі-манахі захапілі ўладу ў Рускай Праваслаўнай Царкве з моманту хрышчэння Русі пры святым Уладзіміру і трымаюць гэту ўладу да цяперашняга часу. Цяпер белае духавенства, прыгнятпемае манаствам, зрынула ўладу і ў твары сваіх лепшых прадстаўнікоў вядзе адкрытую барацьбу за гэтую ўладу» [10, с. 15аб]. Іх даклады выклікалі абуранасць прысутных, пачаліся настолькі бурныя спрэчкі, што старшыня быў змушаны спыніць паседжанне.

На наступны дзень 43 дэлегата сабраліся ў архірэйскім доме дзе адбыўся з’езд. Старшыней з’езда быў протаіерэй Алексій Донаў. З’езд адкрыў протаіерэй Феадор Шэхаўцоў, які выказаўся за рэфармаванне царкоўнага жыцця. Было абрана новае епархіяльнае кіраванне ў складзе протаіерэяў Донава, Чулкова, Булатова, Ніканавіча, Маісеенко, міраніна Карамышева. Аднак большасць названых іменаў не падтрымалі раскол, і ўжо 29 жніўня 1922 г. новаабранае епархіяльнае упраўлене прызнала сваім епіскапам Інакенція (Ястрабава) [8, с. 159].

У той жа час протаіерэй Донаў і святар Свідэрскі, не быўшы ўпаўнаважаны епархіяльным упраўленнем, здзейснілі паездку ў Маскву, дзе прапанавалі ВЦУ быць правадырамі новых царкоўных пачынанняў у Полацка-Віцебскай епархіі. Прапанова Свідэрскага была прынята, і ў кастрычніку 1922 г. ен вярнуўся ў Віцебск у якасці ўпаўнаважанага ВЦУ па Віцебскай епархіі, з даручэннем арганізаваць тут філіял «Жывой царквы». Свідэрскі стварыў губернскі камітэт гэтай арганізацыі, у склад якога без абрання ўвайшлі протаіерэі Донаў, Шэхаўцоў, Аўсянкін, святар Я. Ланге і веруючы Ф. Ланге. Неўзабаве Свідэрскі без зацвярджэння вышэйшай духоўнай улады быў узведзены ў сан протаіерэя і ўзначаліў губернскі камітэт «Жывой царквы», яго намеснікам стаў Шэхаўцоў. Незаконным шляхам гэтыя святары ўвайшлі і ў склад Віцебскага епархіяльнага упраўлення. З мэтай папулярызацыі праграмы «Жывой царквы» ў снежні 1922 г. Свідэрскі прачытаў публічную лекцыю, але яна дала супрацьлеглы эфект, аддаліўшы насельніцтва ад удзелу ў раскольніцкіх групоўках.

10 верасня 1922 года ў Маскве ў Срэценскім манастыры на Віцебскую кафедру быў назначаны жанаты протаіерэй Канстанцін Запрудскі. Ен нарадзіўся ў 1874 г. Скончыў Казанскую духоўную акадэмію і стаў святаром храма Калітнікаўскіх могілак у Маскве. Быў удаўцом. У 1922 г. ухіліўся ў абнаўленчы раскол. І ўжо 10 верасня адбылося яго епіскапскае пастаўленне ў маскоўскім Спаскім манастыры. Хіратонію здзейсніў мітрапаліт Антоніі (Граноўскі), вядомы сваей непрымірымай пазіцыяй у стаўленні да белага епіскапату, таму падчас уручэння жазла навахіратанісанаму епіскапу Антанін па звычаі прамовіў прамову. Гэта быў сапраўдны абвінаваўчы акт супраць белага епіскапату і супраць «Жывой Царквы». Тут абнаўленцам узгадалася ўсе: і кар’ерызм, і даносы, і нявартыя паводзіны ў побыце. У адрас Запрудского ен выказаўся так: «Папы лезуць у архірэі, каб піць і паліць» [11, с. 132]. У выніку ў храме падняўся неверагодны шум і крык, а Канстанцін Запрудскі страціў прытомнасць. Прыехаўшы ў Віцебск Канстанцін Запрудскі не знайшоў паразумення з мясцовым духавенствам, ен стаў выказваць вельмі ліберальныя погляды на абнаўленства і яму прыйшлося пакінуць епархію [2, с. 24].

14 студзеня 1923 года ў Полацку адбыўся сход, на якім прысутнічала каля 500 праваслаўных веруючых. На ім рашаліся такія пытанні, як адносіны веруючых да абнаўленчага руху, адносін да новага Епархіяльнага Упраўлення Віцебскай епархіі, а таксама выбранне Савета групы веруючых праваслаўнага веравучэння. Найбольшая ўвага надзялялася абнаўленцам. Было пастаноўлена не ўступаць з «абнаўленцамі» ні ў якія зносіны, не прызнаваць іх цэнтральнай /Вышэйшае Царкоўнае Праўленне/ улады, арганізаваць у горадзе Полацку свае царкоўнае ўпраўленне ўсімі маральнымі і духоўнымі сіламі, абараніць сваю праваслаўную веру і ад усякага гвалту абнаўленцаў і для падтрымання нашых сабрацій іншых прыходаў нашай епархіі [12, с. 36б].

У сакавіку 1923 года Канстанцін Запрудскі пакідае кафедру, з’ехаўшы ў Рыльск у якасці вікарнага абнаўленчай Курскай епархіі. Пасля перавода Запрудскага справы ў абнаўленцаў палепшыліся. Духавенства Епархіі прыняла не толькі асноўныя палажэнні царкоўнай рэформы розных абнаўленчых груп і галоўным чынам Жывой Царквы, якая да вясны 1923 года толькі адна знайшла сябе распаўсюджванне па Епархіі [6, с. 29аб].

У сакавіку 1923 г. ў Віцебск вяртаецца архіепіскап Інакенцій (Ястрабаў). Ен стаў на бок «ціханаўцаў» і аб’явіў сябе кіруючым архірэем Віцебскай епархіі, пагражая выгнаць усіх непакорных іерэяў палкаю» [13, с. 171]. Большая частка віцебскага духавенства пайшла да яго на паклон да іх таксама далучыліся мужчынскі і жаночы манастыры ў г. Полацку і правінцыяльныя свяшчэннікі. У гэтым жа годзе ўлады пачалі перарэгістрацыю рэлігійных абшчын. У выніку гэтага мерыпрыемтсва у Віцебскай губерні

было зарэгістравана толькі каля 200 праваслаўных храмаў. У самім Віцебску засталося функцыяніраваць 17 цэркваў [14, с. 17]. У хуткім часе справы пачалі паляпшацца, але ўлад гэта не задавальняла і таму ў кастрычніку 1923 года ен быў асуджаны і высланы за межы епархіі.

2 мая 1923 ў Маскве адкрыўся абнаўленчы Сабор. У ім удзельнічала 476 дэлегатаў, якія разбіліся на партыі: 200 жывацаркоўнікаў, 116 дэпутатаў ад Саюза абшчын старажытнаапостальскай царквы, 10 – з «Царкоўнага адраджэння», 3 беспартыйных абнаўленца і 66 дэпутатаў, названых «умеранымі ціханаўцамі» [4, с. 394]. Сабор узаконіў рэформы, якія супярэчылі папярэдняга Вышэйшага царкоўнага ўпраўлення: закрыцце манастыроў, белы епіскапат, але у выніку супрацiўлення «умераных ціханаўцаў» былі адвергнуты дагматычныя і літургічныя рэформы, прапанаваныя ў дакладах Введзенскага і Красніцкага. Таксама, на Саборы адбыўся завочны суд над патрыархам Ціханам. На ім быў вынесены наступны прысуд: «Патрыярх Ціхан перад сумленнем веруючых падлягае самай строгай адказнасці і кары – пазбаўленне сану і звання патрыярха – за тое, што ен накіраваў усю моц свайго маральнага і царкоўнага аўтарытэта на зрыванне існуючага грамадскага лада нашага жыцця» [4, с. 395].

На ўсіх удзельнікаў сабора адбываўся моцны ціск з боку ДПУ. Гэтымі фактарамі шмат у чым тлумачыцца хуткае прыняцце Саборам прапанаванай яму праграмы. Сабор абраў Вышэйшую царкоўны савет (ВЦС), у складзе якога на 17 чалавек духавенства прыходзіўся адзін міранін.

Ужо ў жніўні таго ж года на з'ездзе прадстаўнікоў епархій у Маскве ВЦС быў ператвораны ў Свяшчэнны Сінод Расійскай Праваслаўнай Царквы. У яго склад увайшлі наступныя іерархі: мітрапаліт Еўдакім, былы рэктар Маскоўскай духоўнай акадэміі, мітрапаліт Ціхан, былы Варонежскі, Веніамін, архіепіскап Разанскі і іншыя [13, с. 8]. Свяшчэнны Сінод увайшоў у зносіны з усходнімі патрыярхамі пасылаючы да іх місію, у склад якой ўваходзіў і мітрапаліт Кастрамскі Серафім, які да гэтага быў Віцебскім.

Аднак Памесны Сабор 1923 г. не апраўдаў надзеі, якія укладалі на яго абнаўленцы. Так, ужо праз год пасля правядзення Сабора Міхаіл Грыгор'еў будучы выбраны дэлегатам ад 4-га Сененскай акругі на Памесны Сабор 1923 г. выказаўся а яго ролі ў развіцці Рускай Праваслаўнай Царквы наступным чынам: «Надзеі былі вялікія, але не ўвянчаліся поспехам, атрымалася процілеглае. Непадзельная Адзіная Святая Саборная і Апостальская Царква зрабіліся не адзінай, а шматліка-адзінай; падзяліліся на царкву адраджэння, старажытнаапостальскую, жывую цэрквы і шматлікія іншыя, і кожная сцвярджала, што яна мае рацыю, а Памесны Сабор, замест супакаення гэтых груп, замест сцвярджэння праўды, замест умацавання веры, замест дазволу даўно наспелых хворых царкоўных пытанняў, стаў будаваць сваю кар'еру, уладкоўваць свае сямейнае жыцце, стаў захапляцца выгодамі тлушчу і пусціўся ў пагоню за чалавечай славай. Чакалі мы ўмацавання веры, а атрымалі падрыў і без таго ўжо пагасаючай веры. Я не спрачаюся, жыцце патрабуе некаторых рэформаў, але настрой сярод чальцоў праваслаўнай царквы, якое выказалася за апошні час у вострых і трывожучых сумленне формах, мяне здзіўляе і прымушае застацца ў падначаленні няўхільнай праўды [15, с. 75].

15 мая 1923 года віцебскіх абнаўленцаў узначаліў Гаўрыіл Свідэрскі. Нарадзіўся ен 13 ліпеня 1862 г. У 1883 году скончыў Віцебскую Духоўную Семінарыю са званнем студэнта. Быў законавучыцелем Аршанскай настаўніцкай семінарыі. У 1885 г. пасвечаны ў святара. У 1922 – 1923 г. ухіліўся ў абнаўленскі раскол. 14 студзеня 1923 г. быў хіратанісан у епіскапа Віцебскага. Быў удзельнікам 2-га абнаўленскага т.зв. «Усерасійскага Памеснага Свяшчэннага Сабора» 1923 гады, на якім падпісаў пастанову Сабора пра пазбаўленне сану і манаства Св. Патрыярха Ціхана [16].

Вікарным епіскапам стаў Міхаіл Свідэрскі: 40 гадоў, ураджэнец Магілеўскай Епархіі, беларус, сын святара, скончыў курс Кіеўскай Духоўнай Акадэміі 5-м магістрантам… З 1921 года – святар на радзіме пры Высачанскай царкве, Віцебскага уезда. В 1922 году быў назначаны ВЦУ Упаўнаважаным па Епархіі. Быў удзельнікам Сабора 1923 года [6, с. 30]. Абодва яны былі раднымі братамі.

Праваслаўныя абшчыны Віцебска ўвесну 1924 г. спынілі зносіны з Гаўрыілам (Свідэрскім) і прасілі перад патрыярхам Ціханам паставіць у Віцебск праваслаўнага архірэя. 25 мая 1924 г. у Віцебск быў прызначаны насельнік Аляксандра-Неўской лаўры архімандрыт Нектарый (Трэзвінскі). 3 чэрвеня 1924 г. ен быў хіратанісан у епіскапа Веліжскага, вікарыя Полацкай епархіі, але выехаць у епархію не змог, паколькі знаходзіўся пад следствам. У гэтай сітуацыі праваслаўныя Віцебскай епархіі ў жніўні 1924 г. звярнуліся ў Мінск да Беларускага мітрапаліта Мелхіседэка (Паеўскаму) з просьбай прыняць «старацаркоўныя» прыходы Віцебска пад духоўнае кіраўніцтва. 2 верасня 1924 г. мітрапаліт Мелхіседэк даручыў акармленне праваслаўных абшчын Віцебска Стаўрапальскаму епіскапу Інакенцію (Лецяеву) [8, с. 161].

Інакенцій (Лецяеў) у сваю чаргу прызнае кананічнасць епіскапа Гаўрыіла, але не зважаючы на гэта амаль усе гарадское духавентсва, акрамя кафедральнага сабора і Ільянскай царквы прызнае яго кіруючым іерэям.

У гэтым жа годзе ўлады пачалі перарэгістрацыю рэлігійных абшчын. У выніку гэтага мерапрыемтсва, а таксама паводле аднаго з параграфаў прыхадскога ўстава аб свабодзе прыхажан выбраць сябе выканаўца культу, дала магчымасць некаторым прыходам выгнаць сваіх святароў, якія падтрымлівалі абнаўленчы рух, і ярнуцца да ціханаўцаў. Прыклад віцебскіх прыходаў падтрымалі таксама і ва ўездных, асабліва дзе пазіцыя

ціханаўцаў была моцная. У жніўні на тэрыторыі епархіі налічвалася каля 20 прыходаў, якія належылі ціханаўцам. Усяго, паводле перарэгістрацыі ў Віцебскай губерніі было зарэгістравана толькі каля 200 праваслаўных храмаў. У самім Віцебске засталося функцыяніраваць 17 цэркваў [14, с. 17].

Становішча ў гэты час у абнаўленцаў па-ранейшаму заставалася складаным. Як паведамляецца, паводле Епархіяльнага Савета, на лістапад 1923 года ў епархіі склалася наступнае становішча: «матэрыяльнае становішча духавенства Епархіі вельмі цяжкае. Духавенства, з двух-трэці свайго склада пазбаўленае зямлі і сенажацяў, змушана здавольвацца добраахвотнымі вельмі беднымі міласцінямі [6, с. 30]. У наступным годзе справы не палепшыліся.

17 мая 1924 г. на Беларускі з’езд у Магілеў быў выкліканы былы Кастрамскі архіепіскап Серафім (Мешчарыкоў), які 18 мая быў абраны абнаўленчым Беларускім мітрапалітам. У канцы мая 1924 г. ен прыехаў у Віцебск, дзе разлічваў на ветлівы прыем, паколькі кіраваў Віцебскай епархіяй у 1902 – 1911 гг. Аднак яго чаканні не апраўдаліся. У дзень памяці Еўфрасінні Полацкай, 5 чэрвеня 1924 г., архіепіскап Серафім прыбыў у Полацк, але полацкі Еўфрасіньеў манастыр яго не прыняў. Архіепіскап Серафім з’ехаў у Маскву і ў Беларусь не вярнуўся.

У 1924 г. В.В.Галубовіч у лісце да архіепіскапа Гаўрыіла пісаў пра палажэнне ў Оршы: «Вашага прыезда ў нас не хочуць, не хочуць нашыя набожныя бацюшкі, асабліва настаяцель Казлоўскі і яго прыхільнікі. Вы прыехалі бы да чужых людзей, на Вас бы глядзелі, як на чалавека, які з’явіўся ледзь не з Луны. Пачакайце крыху, Уладыка, з прыездам» [17, с. 29]. У сувязі са склаўшымся становішчы архіепіскап Гаўрыіл быў вымушаны прызнаць уладу Інакенція, заставіў кафедру і пайшоў безпрыхадскім свяшчэннікам у кафедральны сабор. Аднак і ен нядоўга кіраваў епархіяй. 12 красавіка 1925 года, пасля таго, як падпісаў акт аб перадачы царкоўнай улады мітрапаліту Пятру (Палянскаму) у выніку смерці патрыярха Ціхана Інакенцій (Лецяеў) быў узяты пад арэст і асуджаны.

У ліпені – жніўні 1925 г. у Віцебскай епархіі праходзілі падрыхтоўчыя мерапрыемтсвы да з’езда духавенства епархіі. На тэрыторыі епархіі гэтая кампанія прайшла марудна і гэта была выклікана шматлікімі прычынамі. Адной з такіх прычын быў нізкі аўтарытэт архіепіскапа Гаўрыіла ў веруючага насельніцтва. Гэта паслужыла ўзмацненню пазіцый ціханаўцаў. У выніку гэтага на з’ездзе, які адбыўся 1 верасня, з ціханаўцаў прысутнічаў толькі Барнукоў. У гэты час архіепіскап Інакенцій (Лецяеў) пакінуў Віцебск, а епіскапа Алексія Буя яшчэ не было. Але трэба зазначыць, што на кастрычнік 1925 года становішча ў епархіі было неадназначным. Ціханаўскі рух развіваўся галоўным чынам у г.Віцебску, дзякуючы ўплыву архіепіскапа Інакенція (Ястрэбава) і нядаўна прыбыўшага епіскапа Інакенція (Лецяева). З 9 віцебскіх прыходаў восем відавочна ўхіліліся ў «ціханаўшчыну». Моцная «ціханаўшчына» была у г.Полацку, дзе яе праваднікамі служылі манаствуючыя, асабліва насельніцы жаночага Спаса-Еўфрасіньеўскага манастыра, якія займалі выключна непрымірымую пазіцыю. З благачынных акруг шмат прыхільнікаў было патрыярха Ціхана ў 2-й Полацкай акрузе; у іншых благачынных акругах ціханаўцы з духавенства вылічваюцца ў колькасць 2 – 3 асоб [13, с. 172]. Але нягледзячы на тое, што «ціханаўцы» ў Віцебску мелі значную перавагу на астатняй тэрыторыі епархіі ў гэты час панавалі абнаўленцы. Як зазначае Гафіцкі: «са змешчаных на тэрыторыі акругі 132 цэркваў з’яўляюцца абнаўленчымі 76, ціханаўскімі – 41 а не прыналежных не да якой плыні – 15 цэркваў» [18, с. 807].

У Віцебску функцыянавала 11 цэркваў «ціханаўскай арыентацыі». Аўтарытэту традыцыйнай праваслаўнай царквы спрыяў падбор кваліфікаваных святароў, якія мелі падтрымку ў розных пластах гарадскога насельніцтва. Так, толькі за некалькі месяцаў у Бешанковіцкім раене да ціханаўцаў адышло 7 цэркваў, аднак 5 з іх неўзабаве зноў вярнуліся на пазіцыі абнаўленцаў. У сельскай мясцовасці большасць святароў, як сведчаць дакументы, прыналежала да абнаўленскага руху.

Разумеючы небяспеку наступстваў расколу, ціханаўцы неаднаразова выказваліся за аб’яднанне, патрабуючы пры гэтым, каб абнаўленцы павініліся «ў сваей віне перад царквой і ўвайшлі ў кананічнае адзінства з старацаркоўнікамі, прызнаючы ўладу патрыярха» [9, с. 9]. Да згоды і супрацоўніцтву заклікалі і некаторыя абнаўленцы. У сярэдзіне 1926 г. епіскап Гаўрыіл (Свідэрскі) распачаў спробу прымірэння з ціханаўцамі. Ен сабраў найболей аўтарытэтных і ўплывовых святароў для перамоў. Прыехаўшыя падтрымалі гэту ідэю, але казалі пра неабходнасць атрымання згоды ад веруючых і ціханаўскага епіскапа Інакенція (Лецяева). Такія сходы веруючых у г. Віцебску правесці не атрымалася, але яны адбыліся ў Гарадку і Бешанковічах. Абнаўленцаў абвінавачвалі ў царкоўнай смуце, але ўсе ж пастанова аб царкоўным міры была прынята [9, с. 9].

У канцы 1925 годзе ў епархію прыязджае новы епіскап Алексій (Буй). За час свайго кіраўніцтва ен паспеў наведаць усе праваслаўныя храмы Віцебска, дзе правеў богаслужэнні. У хуткім часе, як зазначае Федар Крыванос, неўзабаве ў епіскапа Алексія на глебе асабістай непрыязнасці адбыўся канфлікт з прадстаўнікамі мясцовага духавенства [2, с. 25].

Ва ўспамінах протаіерэя М. Акаловіча канфлікт епіскапа Алексія з віцебскім «старацаркоўным» духавенствам тлумачыцца асабістымі амбіцыямі архірэя, паколькі ен не мог спадзявацца на спрыяльны для яго зыход галасавання пры абранні епіскапа на з’ездзе. У выніку, каб не даваць благаславенне на адкрыцце епархіальнага з’езду, архіерэй з’ехаў у Маскву. Дазвол на адкрыцце з’езду было атрымана тэлеграмай ад архіепіскапа Інакенція (Ястрабава), які знаходзіўся на лячэнні на Каўказе. У адказ епіскап Алексій забараніў у служэнні бачных протаіерэям-ціханаўцам, уключаючы Акаловіча і Чулкова. Па хадатайству царкоўных саветаў Віцебска неўзабаве

гэта забарона была знята. З’езд быў праведзены, на ім абралі «староцаркоўнае» Віцебскае епархіяльнае упраўленне. Неўзабаве яно атрымала афіцыйную рэгістрацыю, што азначала легалізаванне патрыяршай Царквы ў Віцебску, умацаванне яе пазіцый і паслабленне абнаўленчага расколу [8, с. 162].

Аднак новага кіраўніка епархіі абраць не ўдалося. Падводзячы вынікі з’езду протаіерэй Федар Чулкоў сказаў: «Няхай епіскап Алексій з’яджае з Віцебска, не трэба нам ніякага архірэя, будзем мець адносіны непасрэдна з мітрапалітам Мелхіседэкам» [18, с. 811]. На гэтым жа з’ездзе было створана Віцебскае епархіяльнае упраўленне ў складзе протаіерэя Федарава Чулкова, протаіерэя Барнукова, міран Уладзіміра Еленеўскага і Іванова [2, с. 26]. Утвораны новы орган кіраўніцтва не выконваў указанні Алексія, а падпарадкоўваўся на прамую мітрапаліту Ніжагародскаму Сергію (Старагародскаму), а пасля Местаблюсціцелю Патрыяршага Прыстола Пятру (Палянскаму).

Епіскап Алексій, не прызнаў рашэнняў епархіяльнага з’езду, арганізаваў віцебскае епархіяльнае гарадское упраўленне «Ісціна-старажытнай апостальскай праваслаўнай царквы» на чале з міранінам, чыгунічнікам І.К. Баранавым. У склад гэтай структуры ўвайшлі святар віцебскай Васкрэсенскай царквы протаіерэй Ніканавіч, святар віцебскай Багаяўленскай царквы М. Дымман [8, с. 162]. Прадстаўнікі праваслаўнага духавенства і веруючыя Віцебска, нязгодныя з дзеяннямі епіскапа Алексія (Буя), хадатайнічалі аб вяртанні яго з Віцебскай епархіі, што і было выканана. Пасля ад’езду архірэя віцебскае «Ісціна-старажытнай апостальскай праваслаўнай царквы» распалася.

У сувязі са склаўшымся становішчам у 1926 годзе Алексій быў вызвалены ад займання Віцебскай кафедры і адпраўлены настаяцелем манастыра ў Тамбоўскай епархіі. У гэтым жа годзе архіепіскап Інакенцій (Ястрэбаў) таксама злажыў з сябе абавязкі кіруючага архірэя Віцебскай епархіі. У выніку гэтага ДПУ ўдалося пазбавіць ціханаўцаў кіраўніка. Нягледзячы на тое, што на кафедру прыбывалі новыя архірэі, але яны доўга не затрымліваліся на сваіх пасадах. З гэтага часу ў Віцебску канчаткова склалася два цэнтра: ціханаўскі і абнаўленчы.

Не лепшае становішча было і ў абнаўленцаў. Такім склаўшымся становішчам быў незадаволены Беларускі абнаўленчы Сінод. Епіскапу Гаўрыілу за бяздзейнасць спачатку была аб’яўлена вымова, а 6 кастрычніка 1926 года яму было прапанавана стаць настаяцелем Белынічскага манастыра.

На месца Гаўрыіла атрымаў назначэнне жанаты архіепіскап Аляксандр Шчарбакоў. Нарадзіўся ў 1892 г. у сям’і святара. Скончыў 5 класаў Краснаярскай Духоўнай Семінарыі. Здаў экстэрнам іспыты на медыцынскім факультэце Томскага ўніверсітэта па спецыяльнасці – лекар па дзіцячых хваробах. З 1914 г. да рэвалюцыі служыў у Омску ў якасці ваеннага святара. З 1917 па 1923 г. служыў святаром у розных прыходах Заходняй Сібірскай епархіі. У канцы 1922 г. ухіліўся ў абнаўленчы раскол. А ўжо 26 ліпеня 1923 г., будучы ў шлюбе, хіратанісан у епіскапа Акмалінскага і Актюбінскага. Хіратонію здзяйснялі: мітраў. Петр (Бліноў), архіепіскап Аляксандр (Аўдентаў) і архіепіскап Аляксандр (Введзенскі). У 1924 году часова кіраваў Кіеўскай епархіяй. У 1925 годзе прызначаны епіскапам Віцебскім і Гарадокскім, а затым быў Магілеўскім. Прысутнічаў на 3-м Усерасійскім Саборы з вырашальным голасам. У тым жа 1925 годзе ўзведзены ў сан архіепіскапа [19].

Падчас яго прыезду ў Віцебск 20 кастрычніка 1926 года ў Віцебскай епархіі функцыянавала 253 абшчыны, з іх да ціханаўскім адносілася толькі 38. Абнаўленчыя прыходы былі размеркаваныя на 20 благачынных акруг [5, с. 159]. Галоўнай мэтай яго стаў ціханаўскі цэнтр – г. Гарадок. Абнаўленчы архірэй выбраў тактыку расколу царкоўнага грамадства. Ужо ў лістападзе наступнага года ўлады заключылі дамову аб карыстанні гарадскім саборам з новастворанай абнаўленчай абшчынай. Аднак веруючыя не задаволеныя гэтым, перайшлі ў абшчыну Аляксандра-Неўскай царквы.

Прыбыцце Аляксандра (Шчарбакова) у епархію значна ўмацавала пазіцыі абнаўленцаў, пасля чаго актыўнасць ціханаўцаў зменшылася. Вялікую ролю ў гэтым працэсе адыграла праца акруговых органаў дзяржбяспекі, якія праводзілі арганізацыйныя мерапрыемствы па скліканні Віцебскага абнаўленчага епархіяльнага з’езду і Паместнага сабора, падчас якіх часта здараўся прамы ціск на некаторых святароў, пры гэтым рабілася стаўка на кампраметацыю як ціханаўскага епіскапату, так і яго прыхільнікаў. Мелі месца выпадкі адкрытай падтрымкі абнаўленцаў у друку, на што цэнтральныя органы ўлады паказвалі як на недапушчальную з’яву.

Паводле дадзеных на тэрыторыі Беларусі на 1 чэрвеня 1927 года налічвалася 1110 праваслаўных прыходаў, у якіх неслі службу 1140 святароў. З іх 300 прыходаў з 308 свяшчэннаслужыцелямі прытрымліваліся абнаўленчай арыентацыі, ціханаўскіх прыходаў налічвалася 810. У іх неслі службу 833 святары [20, с. 257 – 258]. У гэты час па сельскай мясцовасці ў межах Віцебскай акругі, межы якой супадалі з тэрыторыяй Віцебскай абнаўленчай епархіі, налічвалася 40 храмаў, якія трымаліся расколу [9, с. 8].

У канцы 1920-х гг. сярод партыйнай эліты пачаліся спрэчкі наконт далейшых адносін паміж дзяржавай і рэлігіяй. Адны заклікалі весці барацьбу з рэлігіяй на «культурным фронце». Прадстаўнікамі гэтага кірунку з’яўляліся Л.І. Рыкаў, М.І. Бухарын, А.У. Луначарскі. Прыхільнікам «культурнай барацьбы» з рэлігіяй супрацьстаяла іншая ідэалогія «ваяўнічага атэізму». Яна арыентавалася на выкарыстанне больш жорсткіх метадаў, лічачы, што барацьба з рэлігіяй з’яўляецца адной з формаў класавай барацьбы. На гэтых пазіцыя стаяў і І.В. Сталін.

Непасрэднай прычынай для наступу на царкву стаў хлебанарыхтоўчы крызіс 1928 г. Пачалі гучаць абвінавачванні ў адрас духавенства ў процідзеянні збожжанарыхтоўкам. Годам «вялікага пералому» становіцца 1929 г., калі канчаткова згортваецца НЭП і пачынаецца калектывізацыя. Прадстаўнікам царквы адводзіцца роля актыўнай контррэвалюцыйнай сілы, якая выступае супраць мерапрыемстваў дзяржавы.

У 1929 годзе дзяржаўная палітыка ў дачыненні да абнаўленчага раскола змянілася. У першую чаргу гэта выявілася ў закрыцці храмаў нягледзячы да якой царкоўнай плыні яны належалі. Так, калі да рэвалюцыі ў Віцебску і ў Віцебскай епархіі (без уліку Полацкага вокруга) было адпаведна 31 і 124 храма, то на 15 сакавіка 1929 г. колькасць цэркваў склала адпаведна 20 і 116 храмаў [21, с. 162].

У выніку пачатку правядзення калектывізацыі ўзмацніўся кантроль з боку Аб’яднанага дзяржаўнага палітычнага ўпраўлення за ўсімі працэсамі, звязанымі з рэлігійным жыццем грамадства. З мэтай дыскрэдытацыі царквы органы дзяржаўнай бяспекі праводзілі адпаведныя мерапрыемствы. Для гэтага яны ініцыявалі адмову асобных святароў ад сану, пераводзілі святароў, якія карысталіся аўтарытэтам у другасныя прыходы, да непакорлівых ужываліся такія формы ўздзеяння, як арышт і ссылка, якія ажыццяўляліся без уліку сану і ўзросту. Такі лес напаткаў і Пашына Васілія Дзмітрыевіча, які служыў другім святаром у саборы Раства Хрыстова ў Себежы, выкладаў Закон Божы ў Себежскім гарадскім 4-класным вучылішчы. Арыштаваны 25 лістапада 1929 г. з шэрагам іншых святароў епархіі за «антысавецкую агітацыю» і асуджаны да 5 гадоў папраўча-працоўнага канцлагера, пасля чаго яго далейшы лес невядомы [22, с. 155]. На тэрыторыі Віцебскай епархіі, як і на ўсей тэрыторыі Беларусі праводзілася кампанія па зачыненні храмаў. Ужо ў 1928 г. у Віцебску ўлады зачынілі 4 праваслаўных храма: Дабравешчанскі (аднаверскі), Св. Міхася (могілкавы), Заручэўска-Васкрасенскім і Свята-Мікалаеўскім. У Дабравешчанскай царкве размясцілі савецкую ўстанову. Св.-Міхайлаўскую царкву знеслі дашчэнту, а прылягаўшыя да яе могілкі разбурылі і на іх месцы праклалі чыгуначныя шляхі, у Заручеўска-Васкрэсенскай царкве размясціліся камунальныя службы, у Свята-Мікалаеўскай адкрылі палкавы клуб [9, с. 8].

У адносінах да праваслаўнага духавенства ўжываліся такія метады як арышты, дыскрэдытацыя, частыя пераводы святароў у розныя прыходы і г.д. Для барацьбы з духавенствам выкарыстоўваліся і эканамічныя метады. Святароў абкладалі сельскагаспадарчым і падаходным падаткамі, сума якіх у некаторых мясцовасцях складала да 700 рублеў. За няплату падаткаў было асуджана каля 30 і арыштавана за антысавецкую агітацыю да 20 святароў праваслаўнага культу. 5 лютага 1930 г. дзяржаўная камісія канстатавала факт няплаты кафедральнай абшчыны падатку. У выніку гэтага было апісана ўся маемасць абнаўленчага епіскапа Ніла (Ушакова). Ен у адчаі ўсклікаў: «Вось на якое здзекаванне я прыехаў у Віцебск» [23, с. 35]. У хуткім часе Мікалаеўскі сабор быў зачынены і архірэйская кафедра перамясцілася ў Віцебскую Петрапаўлаўскую царкву.

Для актывізацыі атэістычнай працы былі арганізаваны сацыялістычныя спаборніцтвы, якія прадугледжвалі кратнае павелічэнне колькасці арганізацый, паўсюднае стварэнне ячэяк з уцягненнем ў іх 75 % рабочых, 25 % батракоў і 40 % жанчын [24, с. 14]. Планавалася стварыць тры бязбожных калгасаў, набыцце трактароў «Бязбожнік» і іншыя мерапрыемствы.

У цэлым па Віцебскай акрузе ў выніку адмовы вернікаў было зачынена 7 храмаў, адміністрацыйным шляхам – 11, па прычыне адсутнасці святароў – 100. Дзейнічала толькі 2 праваслаўныя храмы ў Гарадокскім і Межанскім раенах. З нефункцыянуючых 120 цэркваў, 71 царква не выкарыстоўвалася, 12 – былі перададзены пад клубы, 35 – выкарыстоўваліся для захоўвання збожжа, 4 – перададзены калгасам і выкарыстоўваліся для іх патрэб [25, с. 338]. Такім чынам, да пачатку 1930 г. з 155 цэркваў, якія былі ў Віцебскай акрузе да рэвалюцыі, функцыянавалі толькі 14 (па іншых звестках – 12) [9, с. 8]. У Полацку, будынкі былога Спаса-Еўфрасіньеўскага манастыра былі перададзены раеннаму выканаўчаму камітэту і яго ўстановам, а таксама ваенведамству [26, с. 168]. Па сведчанні абнаўленчага протаіерэя С. Аглобліна, увесну 1930 г. каля 50 прыходаў епархіі заявілі пра пераход з абнаўленчаства [8, с. 162].

Падчас правядзення кампаніі па зачыненні храмаў мелі месца так званыя «перагібы». Шматлікія цэрквы падвяргаліся спусташэнню. Выломваліся дарагія іканастасы, спальваліся і ламаліся абразы і інш. Такія выпадкі былі зафіксаваны ў мястэчках Астроўна, Старае Сяло Віцебскага раена; Мішневічы і Роўнае Сіроцінскага раена; Навікі Бешанковіцкага раена; Веляшковічы Лезненскага раена; Віроўля, Болецк, Обаль, Футравае, Халамер’е Гарадокскага раена і інш. Характэрна тое, што падчас адваротнага руху за адкрыцце цэркваў, калі веруючыя ад вінаватых у разгроме цэркваў сталі патрабаваць тлумачэнняў. У адказ на гэтыя патрабаванні пераважна ўсе нізавыя працаўнікі тлумачылі, што яны не вінаватыя, што іх прымушалі гэта рабіць зверху [21, с. 163].

Арыштаваны 24 сакавіка 1931 г. архіепіскап Мікалай (Пакроўскі) так сведчыў пра падзеі тых гадоў: «...частка зачыненых сельскіх цэркваў разгромлена, званы зняты і вывезены, алтары апаганены, святыя сасуды і царкоўная маемасць раскрадзены, іканастасы разламаны і раскіданы, святары зачыненых прыхадскіх цэркваў ці трымаюцца ў турмах ці знаходзяцца ў спасылках, іншыя знаходзяцца на цяжкіх прымусовых працах. З адбыўшых пакаранне ніводны не вярнуўся ў прыход» [2, с. 28].

Кампанія па закрыццю храмаў выклікала хвалю пратэсту з боку насельніцтва. Магчыма, такі рэзкі пад'ем рэлігійнай актыўнасці быў выкліканы незадаволенасцю сялян палітыкай органаў савецкай улады ў цэлым і калектывізацыяй у прыватнасці. У архіўных дакументах зафіксаваны шматлікія патрабаванні веруючага

насельніцтва вярнуць зачыненыя храмы. З данясення акруговага аддзела ДПУ Віцебскаму акруговаму аддзелу партыі пра маральна-палітычнае становішча ў акрузе зазначаецца, што у найвялікай ступені, рух за адкрыцце цэркваў было распаўсюджана ў Лезненскім раене. Ініцыятарамі гэтага руху ў большасці выпадкаў з'яўляліся былыя «царкоўнікі» (царкоўны стараста, вартавыя, члены царкоўных саветаў і іх блізкія) і заможныя сяляне. Яны, па меркаванню партыйных работнікаў, выкарыстоўвалі веруючае насельніцтва для сваей антысавецкай барацьбы. У некаторых сельскіх саветах праходзіў збор подпісаў для рэгістрацыі царкоўна-прыхадскіх абшчын з мэтай адкрыцця царквы. [25, с. 364]. Масавы характар гэты рух набыў у Сіроцінскім раене, дзе не засталося ніводнага праваслаўнага прыхода. Нярэдка збор подпісаў арганізоўваўся непасрэдна на кірмашовым пляцы. У гэтым руху бралі ўдзел розныя пласты насельніцтва як заможнага, так і бядняцка-серадняцкага, асабліва важную ролю адыгрывалі жанчыны.

Для таго каб вярнуць зачыненыя храмы, веруючыя выкарыстоўвалі розныя метады: нелегальныя сходы (досыць шматлікія: ад 300 да 600 чалавек), звароты ў сельсаветы і раенныя выканаўчыя камітэты. У асобных выпадках, жадаючы вярнуць царкву, сяляне нават пагражалі мясцовым партыйным кіраўнікам. Так, 12 сакавіка 1930 г. ў с. Вялешкавічы Лезненскага раена натоўп ў колькасці каля 500 чалавек амаль не забіў настаўніка і рабочых, якія перабудоўвалі царкву пад клуб. Яны патрабавалі ад сельсавету звароту царквы і тых працаўнікоў, якія выступалі на сходзе за закрыцце цэркваў, а таксама і тых, якія працавалі рабочымі ў царкве па ўстройству сцэны. Гэты жа натоўп людзей разагнаў усіх працаўнікоў сельсавету і іншых актывістаў, калгаснікаў, разламалі дзверы ў царкве, зайшлі ўнутр, зламалі што было зроблена рабочымі, пасеклі тапарамі кажухі рабочых, валенкі, паламалі інсрумент і потым пачалі збіваць палкамі тых сялян, якія згаджаліся на сходах аб адняцці царквы ад веруючых [27, с. 134]. У выніку гэтага ў некаторых раенах Віцебскай акругі (Віцебскім, Сіроцінскім), мясцовыя ўлады змушаны былі вярнуць цэрквы.

Новая хваля рэлігійнага актыўнасці назіралася ў сувязі з надыходам Вялікадня. У адрозненні ад папярэдніх гадоў была зафіксавана вялікая наведвальнасць цэркваў. У Высачанскай царкве падчас начной службы 23 красавіка 1930 года прысутнічала каля 3000 чалавек [25, с. 415], у Віцебскай Сяменаўскай – 300 [25, с. 417]. У сельскай мясцовасці, дзе цэрквы былі зачынены, вернікі збіралі грошы на дарогу для дэлегатаў, якія запрасілі б святара правесці службу ў велікодныя святы. Нярэдка ў гэтыя дні сяляне збіраліся каля цэркваў. Напрыклад, у тым жа 1930 годзе ў Сянно з'ехаліся людзі не толькі з блізкіх весак, але і з Віцебскага і Чашніцкага раенаў.

Узмацніўся рух за вяртанне культавых будынкаў. Калі раней ен быў распаўсюджаны ў Лезненскім, Віцебскім і Сіроцінскім раенах, то зараз таксама ім быў ахоплены Гарадокскі і Бешанковіцкі раены. Там, дзе цэрквы былі вернутыя, святары нават прад'яўлялі іскі сельсаветам за пашкоджанне царкоўнай маемасці. Не жадаючы абвастраць сітуацыю, кіраўніцтвам БССР было дадзена распараджэнне ў некаторых месцах не перашкаджаць веруючым карыстацца тымі цэрквамі, пра зачыненне якіх няма пастановы ЦВК.

У 1929 – 1931 гг., падчас знаходжання на Віцебскай кафедры архіепіскапа Мікалая (Пакроўскага), протаіерэй Мікалай Акаловіч з'яўляўся памагатым свайму кіруючаму архірэю ў справе адраджэння зачыненых прыходаў і іх вяртанні з абнаўленчай юрысдыкцыі. У гэты час з абнаўленства атрымалася вярнуць каля 50 прыходаў. Часта протаіерэй Мікалай узначальваў урачыстыя набажэнствы ў зноў адчыненых цэрквах, як гэта было ў Дарогакупаўскай царкве, калі на набажэнства прыйшло да дзесяці тысяч чалавек [28, с. 10].

Такім чынам, у выніку такіх мерапрыемстваў шэрагі праваслаўнага духавенства прыкметна зменшыліся і па гэтай прычыне зачынілася шмат цэркваў. Акрамя гэтага ад царкоўных абшчын патрабавалася выкананне дамоў, якія тычыліся рамонту храма і там, дзе гэтыя ўмовы не выконваліся, гэтак жа зачыняліся храмы.

Даследаванне абнаўленства ў Віцебскай епархіі паказвае, што раскол не меў тут непахісных паслядоўнікаў сярод духавенства і веруючых, якія былі перакананы ў неабходнасці рэформаў у Царкве (хоць сустракаліся асобныя прыклады, калі духавенства чакала ўвасаблення хрысціянскіх ідэалаў з дапамогай савецкай улады), але быў створаны зверху атэістычнай уладай. Яны праследавалі агульную мэту – мадэрнізаваць рускае праваслаўе ў дачыненні да новых сацыяльных умоў, якія склаліся пасля перамогі Кастрычніцкай рэвалюцыі. За гэтымі групамі замацавалася назва абнаўленчых, а за іх аб'яднаннем пад эгідай ВЦУ – абнаўленчай царквы.

Пераважная большасць духавенства і веруючых, дэзарганізаваная ў сітуацыі адсутнасці вышэйшай царкоўнай улады, калі і патрыярх Ціхан, і мясцовы кананічны архірэй Інакенцій (Ястрабаў) былі арыштаваны, патрапілі ў раскол змушана, не быўшы ідэйнымі прыхільнікамі абнаўленства, і неўзабаве вярнуліся ў патрыяршую Царкву.

Разумеючы вынікі наступстваў расколу, ціханаўцы неаднаразова выказваліся за аб'яднанне, патрабуючы пры гэтым, каб абнаўленцы прызналі сваю віну перад Царквой і ўвайшлі ў кананічнае адзінства са старацаркоўнікамі, прызнаючы ўладу патрыярха. Да згоды і супрацоўніцтву заклікалі і некаторыя абнаўленцы. У сярэдзіне 1926 г. епіскап Гаўрыіл (Свідэрскі) распачаў аб'яднанне з ціханаўцамі. Ен сабраў найболей аўтарытэтных і ўплывовых святароў для перамоў. Прыбыўшыя падтрымалі гэту ідэю, але казалі пра неабходнасць атрымання згоды ад веруючых і епіскапа-ціханаўца Інакенція (Лецяева), Такія паседжанні веруючых ў Віцебску правесці не атрымалася, але яны адбыліся ў Гарадку і Бешанковічах. Абнаўленцаў вінавацілі ў царкоўнай смуце, але ўсе ж пастанова пра царкоўны мір была прынята.

У канцы 1920-х гг. сярод партыйнай эліты пачаліся спрэчкі наконт далейшых адносін паміж дзяржавай і рэлігіяй. Адны заклікалі весці барацьбу з рэлігіяй на «культурным фронце». Прадстаўнікамі гэтага кірунку з'яўляліся Л.І. Рыкаў, М.І. Бухарын, А.У. Луначарскі. Прыхільнікам «культурнай барацьбы» з рэлігіяй супрацьстаяла іншая ідэалогія «ваяўнічага атэізму». Яна арыентавалася на выкарыстанне больш жорсткіх метадаў, лічачы, што барацьба з рэлігіяй з'яўляецца адной з формаў класавай барацьбы. На гэтых пазіцыя стаяў і І.В. Сталін.

Непасрэднай прычынай для наступу на царкву стаў хлебанарыхтоўчы крызіс 1928 г. Пачалі гучаць абвінавачванні ў адрас духавенства ў процідзеянні збожжанарыхтоўкам. Годам «вялікага пералому» становіцца 1929 г., калі канчаткова згортваецца НЭП і пачынаецца калектывізацыя. Прадстаўнікам царквы адводзіцца роля актыўнай контррэвалюцыйнай сілы, якая выступае супраць мерапрыемстваў дзяржавы.

Пасля змены дзяржаўнай палітыцы ў адносінах да абнаўленцаў у канцы 1920-х – пачатку 1930-х гг. яны, гэтак жа як і прыхільнікі патрыяршай Царквы, сталі ў масавым парадку падвяргацца арыштам і рэпрэсіям. Абнаўленства было ліквідавана сілавым шляхам у сувязі з прыняццем новага курсу дзяржаўна-царкоўнай палітыкі.

Значэнне абнаўленчага расколу для Рускай Праваслаўнай Царквы вялікае. Безумоўна, ен меў негатыўныя наступствы, паколькі спрыяў паслабленню царкоўнага адзінства, магчымасці супрацьстаяць атэістычнай палітыцы дзяржавы, у значнай ступені падрываў аўтарытэт духавенства сярод веруючых. Аднак стварэнне абнаўленчых структур мела і пазітыўныя наступствы, бо абнаўленцы першымі сталі буферам у барацьбе паміж кансерватыўным крылом Царквы і дзяржавай. Акрамя таго, абнаўленчы раскол паслужыў аздараўленню Царквы, абцяжаранай архірэйскай самаўпраўнасці і чыноўнічага бюракратызм.

ЛІТАРАТУРА

1. Шейкин, Г.Н. Полоцкая епархия / Г.Н. Шейкин. – Минск: Свято-Петро-Павловский собор, 1997. – 95 с.
2. Кривонос, Ф. Очерк из истории Витебска 20 – 30-х гг. ХХ ст. / Ф. Кривонос // Витебские епархиальные ведомости. – №1. – 2001. – С. 23 – 29.
3. Кривонос, Ф. У Бога мертвых нет. Неизвестные страницы из истории Минской епархии (1917 – 1939 годы) / Ф. Кривонос. – Минск: МФЦП, 2007. – 240 с.
4. Цыпин, В. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / В. Цыпин. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 816 с.
5. Шеленок, Д. Из истории Православной Церкви в Белоруссии (1922 – 1939) / Д. Шеленок. – М.: Крутицкое подворье, 2006. – 218 с.
6. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці (ДАВВ). – Фонд 332. – Воп. 1. – Спр. 3.
7. ДАВВ. – Фонд 10050-п. – Воп. 1. – Спр. 410.
8. Горидовец, В. К истории обновленческого раскола в Витебске / В. Горидовец // Вестник церковной истории № 3(7). – 2007. – С. 157 – 166.
9. Православная церковь на Витебщине (1918 – 1991): док. и материалы / ред.-кол.: М.В. Пищуленок; сост. В.П. Коханко – Минск: НАРБ, 2006. – 365 с.
10. ДАВВ. – Фонд 332. – Воп. 1. – Спр. 1.
11. Левитин-Краснов, В. Очерки по истории русской церковной смуты / В. Левитин-Краснов, В. Шавров. – М.: Крутицкое подворье 1996. – 670 с.
12. Занальны дзяржаўны архіў у г. Полацку. – Фонд 51. – Воп. 1. – Спр. 116.
13. ДАВВ. – Фонд 332. – Воп. 1. - Спр. 9.
14. ДАВВ. – Фонд 1821. – Воп. 1. – Спр. 693.
15. ДАВВ. – Фонд 332. – Воп. 1. – Спр. 10.
16. Гавриил (Свидерский). Русское Православие [Электронный ресурс] / ред. Андреев Г., Web-мастер. Щерба К. – Электрон.дан. – М.: SK Communication International, 2008. – Режим доступа: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_824, свободный. – Яз. рус.
17. ДАВВ. – Фонд 332. – Воп. 1. – Спр. 13.
18. ДАВВ. – Фонд 10051-п. – Воп. 1. – Спр. 380.
19. Александр (Щербаков). Русское Православие [Электронный ресурс] / ред. Андреев Г., Web-мастер. Щерба К. – Электрон.дан. – М.: SK Communication International, 2008. – Режим доступа: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_223, свободный. – Яз. рус.
20. Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т. 5. Беларусь у 1917 – 1945 гг. / А. Вабішчэвіч [і інш.]; рэдкал. М. Касцюк (гал.рэдактар) [і інш.] – Мінск: Экаперспектыва, 2006. – 613 с.
21. ДАВВ. – Фонд 10051-п. – Воп. 1. – Спр. 809.
22. Маракоў, Л.У. Рэпрэсаваныя праваслаўныя свяшчэнна- і царкоўнаслужыцелі Беларусі 1917 – 1967. // Л.У. Маракоў. – У 2 т. Т. 2. Лабяк-Яскевіч. – Мінск: Беларускі Экзархат, 2007. – 464 с.
23. Нацыянальны гістарычны архіў Рэспублікі Беларусі (НГАБ). – Фонд 2786. – Воп. 1. – Спр. 467.
24. Пищуленок, М.В. Православная церковь на Витебщине в 1920-х – начале 1930-х годов (по материалам государственного архива Витебской области) / М.В. Пищуленок // Веснік Віцебскага дзяржаўнага ўніверсітэта. – 1996. – №1. – С. 12 – 16.
25. ДАВВ. – Фонд 10050-п. – Воп. 1. – Спр.747.

26. Занальны дзяржаўны архіў у г. Полацку. – Фонд 104. – Воп. 1. – Спр. 62а.
27. Нацыяльны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ) – Фонд 4-п. – Воп. 1. – Спр. 4592.
28. Житие Святого священномученика Николая, пресвитера Витебского / Сост. иерей Горидовец В. – Витебск: 2007. – 15 с.

МІЖКАНФЕСІЙНЫЯ АДНОСІНЫ Ў ПОЛАЦКІМ ВАЯВОДСТВЕ Ў ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XVI – ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XVII СТАГОДДЗЯ: ГІСТАРЫЯГРАФІЧНЫ АНАЛІЗ

канд. філасоф. навук, дац. *І.А. БОРТНІК*
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Даследуецца гістарыяграфія міжканфесійных адносін у Полацкім ваяводстве ў другой палове XVI – першай палове XVII стст. Разглядаюцца розныя гістарыяграфічныя традыцыі ў вывучэнні пазначанай праблемы, перадусім расійская, польская і беларуская, на розных этапах развіцця гістарычнай навукі. Адзначаюцца дасягненні ў межах розных гістарычных школ ў даследаванні розных пытанняў канфесійнай гісторыі Полаччыны. У той жа час вызначаецца адсутнасць комплекснага аналізу міжканфесійных адносін рэгіену на працягу другой паловы XVI – першай паловы XVII стст. Таксама паказана, што гістарычны аналіз пазначанай праблемы паступова эвалюцыянаваў ад канфесійнай заангажаванасці, характэрнай для прац расійскіх і польскіх навукоўцаў XIX – пачатку XX стст., да аб'ектыўнага аналізу праблем у сучаснай гістарыяграфіі, прадстаўленай рознымі метадалагічнымі накірункамі.

Уводзіны. Праблема міжканфесійных адносін у Полацкім ваяводстве ў другой палове XVI – першай палове XVII стст. да гэтага часу не была прадметам глыбокага комплекснага даследавання. У той жа час згадкі пра пэўныя аспекты канфесійнай гісторыі рэгіена прысутнічаюць у розных навуковых працах.

Асноўная частка. Пачаткам гістарыяграфіі праблемы можна лічыць рэлігійна-палемічную літаратуру XVII ст., у якой асвятляліся пераважна падзеі, звязаныя з вострым канфліктам паміж праваслаўнымі і уніятамі ў Полацкай епархіі падчас знаходжання на чале яе Іасафата Кунцэвіча (1618 – 1623 гг.). Пры гэтым дадзеная літаратура мела не навуковы, а канфесійна-прапагандысцкі характар. У яе межах ставілася задача паказаць у пазітыўным святле дзеянні і ўчынкі аднаверцаў і, наадварот, дэманізаваць дзеянні і ўчынкі праціўнікаў. Таму ў праваслаўнай літаратуры галоўная ўвага канцэнтруецца на фактах прымусу ўніятаў і рымскіх каталікоў адносна праваслаўных, а таксама на трываласці ў веры праваслаўных [1 – 3], а ва ўніяцкай і рымска-каталіцкай літаратуры – на факце пакутніцтва архіепіскапа І. Кунцэвіча, а таксама жортскасці і бунтаўнічасці праваслаўных [4 – 7]. У XVIII ст. першая гістарычная праца, прысвечаная развіццю каталіцызму ў ВКЛ, была падрыхтавана езуітам С. Растоўскім. У ей разглядаюцца падзеі, звязаныя са з'яўленнем езуітаў у Полацку, заснаваннем імі калегіума і звязанымі з гэтым канфліктамі ў горадзе [8]. Дадзеная праца мае ў большай ступені апавядальны, а не навуковы характар і накіравана на абарону канфесійных інтарэсаў.

Пачатак навуковага разгляду міжканфесійных адносін у Полацкім ваяводстве ўзыходзіць да XIX ст. У гэты час складваюцца дзве асноўныя нацыянальныя традыцыі ў гістарыяграфіі рэлігійна-царкоўных адносін у Рэчы Паспалітай – расійская і польская.

У другой палове XIX – пачатку XX стст. з'яўляецца вялікая колькасць прац расійскіх даследчыкаў, прысвечаных гісторыі міжканфесійных адносін у Рэчы Паспалітай. Буйнейшымі сярод іх выступаюць творы В. Беднова, С. Голубева, П. Жуковіча, М. Каяловіча, Г. Кіпрыяновіча, Ю. Крачкоўскага, Макарыя, К. Харламповіча, І. Чыстовіча [9 – 21]. Узнікненне гэтых твораў адбывалася сінхронна з актыўнай археаграфічнай працай і шырокім выданнем крыніц, на якія абапіраліся ўзгаданыя творы. Перавага ў даследаваннях належала гісторыі праваслаўнай царквы, яе адносін з іншымі канфесіямі, канфліктаў паміж уніятамі і праваслаўнымі ў XVII ст. Усе працы гэтага перыяду мелі ў большай або меншай ступені тэндэнцыйны, канфесійна-апалагетычны характар. Іх мэтай выступала абгрунтаванне наступных тэзісаў:

– праваслаўе з'яўляецца спрадвечнай рэлігіяй для ўсходнеславянскага насельніцтва Рэчы Паспалітай («Заходняй Русі» паводле тэрміналогіі царысцкай расійскай гістарыяграфіі);

– праваслаўная царква пасля прыняцця ўладамі ВКЛ каталіцызму знаходзілася ў прыніжаным, дыскрымінуемым становішчы;

– увядзенне Берасцейскай царкоўнай уніі было выклікана агрэсіўнымі планамі каталіцкай царквы і ўлад Рэчы Паспалітай, накіраванымі на паланізацыю і акаталічванне ўсходнеславянскага («заходнерускага») насельніцтва, і ажыццяўлялася пераважна прымусовымі і гвалтоўнымі сродкамі;

– ніякія канфесіі, акрамя праваслаўнай, не мелі трывалых пазіцый сярод усходнеславянскага насельніцтва Рэчы Паспалітай; праваслаўныя непахісна і паслядоўна трымаліся сваей веры.

Нягледзячы на тэндэнцыйнасць, аўтарамі гэтых твораў была ўведзена ў навуковы зварот вялікая колькасць фактычнага матэрыялу. У дачыненні аналізу гісторыі праваслаўнай царквы на Полаччыне найбольш інфарматыўнай з'яўляецца праца Макарыя. У яе межах адлюстроўваюцца асаблівасці функцыянавання Полацкай праваслаўнай епархіі, месца і роля полацкіх епіскапаў у сістэме праваслаўнай іерахіі

Рэчы Паспалітай, эканамічнае і юрыдычнае становішча праваслаўнага духавенства, некаторыя факты, якія датычаць узаемаадносін паміж духавенствам, шляхтай і мяшчанствам у Полацкім ваяводстве ў XVI ст. Таксама ў дадзенай працы змяшчаюцца звесткі пра дзейнасць праваслаўных культавых устаноў у Полацку, асобных праваслаўных епіскапаў. Макарый аналізуе працэсы замацавання езуітаў на Полаччыне і іх ўзаемадачыненняў з праваслаўнай супольнасцю. У дадзенай працы маюцца звесткі пра «каляндарныя беспарадкі» у Полацку ў сярэдзіне 1580-х гг.; пры гэтым адзначаецца, што канфлікт быў выкліканы менавіта імкненнем праваслаўных да таго, каб католікі адзначалі святы паводле старога стылю, што выклікала санкцыі з боку цэнтральнай дзяржаўнай улады. Асвятляецца ў асноўных рысах становішча праваслаўнай царквы на Полаччыне пасля Берасцейскай уніі. Выразна вылучаюцца пры гэтым перыяд да заняцця пасады полацкага уніяцкага архіепіскапа Іасафатам Кунцэвічам, калі прызнанне уніі ў Полацкай епархіі мела чыста намінальны характар, і перыяд прымусовага навяртання праваслаўных Полаччыны ва ўніяцтва, пачынаючы з дзейнасці І. Кунцэвіча [17 – 18].

Станаўленне ўніяцкай царквы ў Рэчы Паспалітай ўпершыню ў расійскай гістарыяграфіі было дастаткова падрабязна даследавана ў творах М. Каяловіча [14; 15]. Нягледзячы на тое, што М. Каяловіч адзначае спалучэнне гвалтоўных і мірных сродкаў пры распаўсюджанні ўніяцтва [15, с. 38 – 39], увага акцэнтуецца ім на фактах прымусу і ўціску ў дачыненні праваслаўных. Даследаванне міжканфесійнай сітуацыі ў Полацкім ваяводстве абмяжоўваецца аналізам праваслаўна-уніяцкага канфлікту падчас дзейнасці І. Кунцэвіча (1618 – 1623).

Неабходна адзначыць, што супярэчлівая асоба І. Кунцэвіча выклікала значны інтарэс для расійскіх гісторыкаў. Патлумачана гэта можа быць, з аднаго боку, імкненнем да канструявання прапагандысцкага вобразу «фанатычнага ворага праваслаўя», у дзейнасці якога канцэнтравана адлюстравалася сутнасць уніяцтва як сістэмы гвалту над праваслаўным «заходнерускім» насельніцтвам, з другога боку, задачамі палемікі з каталіцкай думкай, у межах якой яшчэ з XVII ст. ствараўся і шырока прапагандаваўся міф пра І. Кунцэвіча як галоўнага ўніяцкага святога-пакутніка. Рэлігійна-царкоўная дзейнасць І. Кунцэвіча, асабліва на пасадзе полацкага уніяцкага архіепіскапа стала прадметам даследаванняў К. Гаворскага, П. Жуковіча, М. Каяловіча, Г. Кіпрыяновіча, А. Хайнацкага [22 – 26].

Супярэчнасці паміж праваслаўнымі і ўніятамі ў Полацку разглядаліся ў фундаментальным даследаванні С. Голубева [10; 11], прысвечаным дзейнасці кіеўскага мітрапаліта Пятра Магілы. У працы ўзгадваюцца канфлікт паміж полацкім ўніяцкім архіепіскапам Антоніем Сялявам і магілеўскім праваслаўным епіскапам Сільвестрам Косавым, барацьба паміж праваслаўным і ўніяцкім мяшчанствам за права займання пасад у «рускай» частцы полацкага магістрату ў 1630-1640-я гг.

У працы П. Жуковіча [12] даследуецца змаганне праваслаўнай шляхты ў парламенцкіх установах Рэчы Паспалітай за палітычныя правы сваей канфесіі. П. Жуковіч упершыню праводзіць аналіз інструкцыі полацкага сойміка 1597 г. [12, с. 239 – 241]. У працы разглядаюцца таксама ў дастаткова сціслай форме маемасны канфлікт паміж часткай полацкай шляхты і езуітамі, удзел полацкай, у тым ліку праваслаўнай, шляхты ў рокашы 1606 – 1609 гг. [12, с. 441, 487].

Гісторыя іншых канфесій не знаходзіла дастатковай увагі з боку расійскіх гісторыкаў. Асобныя звесткі пра становішча каталіцкай канфесіі на Полаччыне змешчаны ў працах М. Любовіча, Д. Талстога [27 – 29]. Кароткая інфармацыя пра дзейнасць полацкага кальвінісцкага збору маецца ў артыкуле К. Гаворскага [30, с. 22 – 28]. Некаторыя звесткі пра ўзнікненне іўдзейскай абшчыны ў Полацку рэпрэзентуе праца С. Бершадскага [31].

Ва ўсіх вышэй узгаданых працах гісторыя міжканфесійных адносін на Полаччыне разглядалася ў кантэксце агульнай гісторыі Рэчы Паспалітай або Вялікага Княства Літоўскага, а таму яе даследаванне мела пераважна фрагментарны характар; аналізаваліся пераважна найбольш вядомыя факты з канфесійнай гісторыі Полаччыны ў якасці дэманстрацыі прыкладаў для абгрунтавання тэзісаў, змешчаных у дадзеных працах.

Першай спробай даследавання, прысвечанага непасрэдна канфесійнай гісторыі Полаччыны, з'яўляецца артыкул І. Бяляева [32]. У ім разглядаецца гісторыя полацкай праваслаўнай царквы да Берасцейскай уніі, ў прыватнасці палітыка-прававое і сацыяльна-эканамічнае становішча полацкіх епіскапаў, а таксама саборных і прыходскіх цэркваў, манастыроў, брацтваў. Аўтар адзначае паступовы заняпад палітычнай і эканамічнай ролі полацкіх епіскапаў у рэгіене на працягу XV – XVI стст., вылучае сутнасныя статусныя адрозненні культавых устаноў на дзяржаўных землях і ў прыватнаўласніцкіх маентках, паказвае значную ролю свецкіх асоб у царкоўным жыцці. Разам з тым дадзеная праца абапіраецца на дастаткова вузкую факталагічную базу; многія тэзісы абапіраюцца на факты, якія датычаць гісторыі царквы ў іншых рэгіенах ВКЛ. Так, напрыклад, параграф, прысвечаны даследаванню брацтваў, уключае ў сябе аналіз устаўнай граматы віленскаму брацтву, на падставе чаго робіцца спрэчная выснова аб існаванні такога ж брацтва ў Полацку [32, с. 298 – 306].

Істотнае значэнне для вывучэння гісторыі міжканфесійных адносін на Полаччыне мела навуковая дзейнасць А. Сапунова. Яму належыць шэраг прац, у якіх даследуюцца розныя аспекты развіцця праваслаўнай, рымска-каталіцкай, уніяцкай канфесій на тэрыторыі Полаччыны і іншых земляў паўночна-усходняй часткі ВКЛ [33 – 35]. У іх на аснове вядомых на той час крыніц адлюстраваны асноўныя факты канфесійнай гісторыі Полаччыны. У асобнай працы [33] А. Сапуноў даследуе ўзнікненне езіуцкага ася-

родка ў Полацку і выкліканыя гэтым міжканфесійныя канфлікты. У той жа час амаль па-за ўвагай А. Сапунова заставаліся пытанні міжканфесійных узаемаадносін у асяроддзі шляхты, мяшчанства, канфесійнага аблічча ўладных структур розных узроўняў. Аўтар у сваіх працах аддаваў перавагу канстатацыі фактаў і адносна няшмат прысвячаў увагі тэарэтычнаму аналізу пастаўленых праблем.

Гісторыя езуітаў на Полачыне і іншых тэрыторыях усходняй часткі ВКЛ стала прадметам даследавання І. Мітрашэнкі [36]. У ім на аснове крыніц з расійскіх бібліятэк праведзены аналіз працэсаў станаўлення і ўмацавання езуіцкай арганізацыі ў Полацку. Важнае месца надаецца выяўленню прычын і механізмаў канфліктнай сітуацыі паміж езуітамі і праваслаўным насельніцтвам Полацка напрыканцы XVI ст., а таксама вызначэнню істотнай ролі органаў вышэйшай дзяржаўнай улады ў падтрымцы езуітаў падчас дадзенага канфлікта. Разглядаючы гісторыю полацкіх езуітаў у XVII ст., І. Мітрашэнка вызначае шэраг фактараў, якія, на яго думку, садзейнічалі колькаснаму і якаснаму росту ўплыву дадзенага ордэна на Полаччыне і ў цэлым на ўсходзе ВКЛ: шырокая матэрыяльная і ідэалагічная падтрымка з боку органаў дзяржаўнай улады і ўплывовых магнатаў; развіцце езуіцкай сацыяльна-культурнай інфраструктуры (калегіум, тэатр, ідовішчныя працэсіі, дабрачынная праца); выкарыстанне адміністрацыйнага рэсурсу ў прыватных уладаннях каталіцкай шляхты; непаўнапраўнае юрыдычнае і гаротнае матэрыяльнае становішча праваслаўнай царквы, якая, такім чынам, не магла нароўні канкураваць з езуітамі і г.д. Агульныя высновы аўтара наконт ролі езуітаў у гісторыка-культурным развіцці Полаччыны характарызуюцца вострай антыкаталіцкай скіраванасцю, прадыктаванай ідэалагічнымі, а не навуковымі меркаваннямі.

У XIX – пачатку XX стст. фарміруецца польская гістарыяграфічная традыцыя ў даследаванні канфесійнай гісторыі Рэчы Паспалітай. У адрозненне ад расійскай галоўная ўвага надавалася ў ей гісторыі рымска-каталіцкай і ўніяцкай канфесій. У сярэдзіне XIX ст. звесткі пра дзейнасць каталіцкіх культавых устаноў на тэрыторыі былога ВКЛ змяшчаюцца ў гісторыка-статыстычнай працы М. Баліньскага; у тым ліку там пададзена інфармацыя пра Полацк, Дзісну, Глыбокае, Беразвечча, Друсу, Прыдруйе [37, с. 486 – 490].

З другой паловы XIX – пачатку XX ст. неабходна вылучыць працы С. Залэнскага, Я. Курчэўскага, Э. Лікоўскага, А. Прахаскі, Ю. Пелеша [38 – 42]. Як і даследаванні расійскіх гісторыкаў, яны мелі пераважна тэндэнцыйны, канфесійна заангажаваны характар. Можна ў сціслым выглядзе вылучыць іх асноўныя тэзісы:

– каталіцызм з'яўляўся галоўным фактарам замацавання на землях ВКЛ асноў заходнееўрапейскай цывілізацыі і культуры, іх пераходу на новы этап гістарычнага развіцця;

– праваслаўная царква напярэдадні Берасцейскай уніі знаходзілася ў стане ідэйнага, арганізацыйнага і духоўнага крызісу, адзіным выйсцем з якога выступала толькі аб'яднанне з рымска-каталіцкай царквой;

– увядзенне ўніяцтва на ўсходніх землях Рэчы Паспалітай стала вынікам разважлівых крокаў праваслаўных епіскапаў і прынесла дабратворны ўплыў на сацыяльна-культурнае жыцце грамадства;

– умацаванне пазіцый рымска-каталіцкай і ўніяцкай царквы адбывалася мірнымі сродкамі; далучэнне да гэтых канфесій насіла выключна добраахвотны характар; у той жа час дзейнасць праваслаўнай супольнасці ў адносінах да рымскіх католікаў і ўніятаў мела крайне інталерантны і нярэдка гвалтоўны характар.

Што датычыць разгляду міжканфесійных адносін на Полаччыне ў першай палове XVII ст., то ен пераважна канцэнтраваўся на дзейнасці І. Кунцэвіча, які прэзентаваўся як узор святога пакутніка, што быў створаны яшчэ ў літаратуры XVII ст. Пры гэтым акцэнтавалася жорсткасць і бесчалавечнасць ягоных забойцаў. Агульнапрынятым таксама становіцца сцвярджэнне пра істотны штуршок у распаўсюджанні уніі на тэрыторыі Полацкай епархіі пасля пакутніцкай смерці І. Кунцэвіча. Неабходна адзначыць, што цікавасць да асобы І. Кунцэвіча была абумоўлена не ў малой ступені патрэбамі палемікі з расійскімі гісторыкамі. Гэта выклікала з'яўленне прац апалагетычнага характару, прысвечаных жыццю і дзейнасці І. Кунцэвіча [43; 44].

Важныя звесткі пра заснаванне і дзейнасць рымска-каталіцкіх і ўніяцкіх касцелаў і кляштароў на тэрыторыі Полаччыны змяшчаюцца ў даследаванні па гісторыі Віленскага каталіцкага біскупства, Я. Курчэўскага [38, с. 180, 220 – 222, 258 – 267, 269]. Гісторыя станаўлення езуіцкага калегіума ў Полацку разглядаецца ў працы Я.М. Гіжыцкага [45].

У сярэдзіне XIX ст. у польскай гістарыяграфіі з'яўляюцца працы пратэстанцкіх гісторыкаў В. Красіньскага [46], Ю. Лукашэвіча [47; 48], Г. Мерчынга [49], прысвечаныя гісторыі рэфармацыйнага руху ў Рэчы Паспалітай. У гэтых працах падаюцца звесткі аб дзейнасці евангеліцка-рэфармацкіх збораў у Полацку і Глыбокім у канцы XVI – першай палове XVII стст. на аснове аналізу актаў сінодаў Літоўскіх рэфармацкіх збораў.

У міжваенны перыяд (1920 – 1930-я гг.) даследаванні ў рэчышчы канфесійнай гісторыі Рэчы Паспалітай праводзіліся пераважна ў межах польскай гістарычнай навукі. У гэты перыяд паўсталі фундаментальныя працы К. Лявіцкага, К. Хадыніцкага, О. Халецкага, прысвечаныя гісторыі праваслаўя і ўніяцтва ў Рэчы Паспалітай [50 – 52]. Разам з тым полацкай тэматыцы ў іх не было прысвечана істотнага месца. К. Хадыніцкі ў сваей манаграфіі каротка ўзгадвае пра з'яўленне езуітаў у Полацку і супрацьдзеянне гэтаму мясцовых пратэстантаў, а таксама пра забойства І. Кунцэвіча [50, с. 230 – 231, 443 – 444]. Асаблівасцю ў параўнанні з ранейшымі даследаваннямі будзе тое, што дадзеная праца напісана з пазаканфесійных, аб'ектыўных пазіцый. У той жа час К. Хадыніцкі адстойвае тэзіс ранейшай польскай гістарыяграфіі пра тое, што пакутніцкая смерць І. Кунцэвіча прывяла да значнага павелічэння прыхільнікаў уніяцтва на ўсходніх землях ВКЛ [50, с. 444].

У расійскай гістарычнай навуцы пасля рэвалюцыі 1917 г. інтарэс да канфесійнай гісторыі значна зменшыўся. Гэта тлумачылася пераважна антырэлігійным характарам пануючай бальшавіцкай ідэалогіі, у сувязі з чым праблемы міжканфесійных адносін не лічыліся актуальнымі.

У першай палове XX ст. пачынае складвацца беларуская гістарыяграфічная школа. У межах яе знайшла адлюстраванне і канфесійная гісторыя ВКЛ. Аднак першыя працы мелі пераважна абагульняючы характар і не закраналі ў значнай ступені рэгіянальныя праблемы. Адзінай значнай працай па гісторыі Полаччыны ранняга Новага часу ў беларускай гістарыяграфіі міжваеннага перыяду з’яўляецца вялікі артыкул У. Пічэты, надрукаваны ў зборніку «Чатырохсотлецьце беларускага друку» 1926 г. [53, с. 76 – 113] і перадрукаваны пазней у зборніку твораў У. Пічэты ў 1961 г. Адзін з раздзелаў у ім прысвечаны становішчу праваслаўнай царквы ў Полацкай зямлі да сярэдзіны XVI ст. [54, с. 257 – 262]. Аўтар адзначае шырокую адміністрацыйна-судовую аўтаномію праваслаўнай царквы ў гэты перыяд, што пацвярджае, на яго думку, прывілей Полацкай зямлі, выдадзены Жыгімонтам Старым у 1511 г. У той жа час ен адзначае, што ў пачатку XVI ст. у Полацку ўжо з’яўляецца каталіцкая абшчына, якая карыстаецца падтрымкай з боку дзяржавы. Адносіны паміж дзвюма канфесіямі, паводле У. Пічэты, мелі да сярэдзіны XVI ст. раўнапраўны характар (у якасці яскравага прыкладу прыводзіцца парытэтная мадэль займання месцаў у гарадской радзе Полацка згодна з прывілеем гораду на магдэбургскае права).

У 1950 – 1980-я гг. з’явіліся працы па гісторыі каталіцкай экспансіі (Я. Мараша [55 – 57]), праваслаўнай царквы на землях Беларусі (М.Корзуна [58]). У гэтых працах, а таксама ў даследаваннях А. Грыцкевіча [59] і З. Капыскага [60], прысвечаных сацыяльна-палітычнай гісторыі гарадоў Беларусі ў часы ВКЛ, закраналіся некаторыя аспекты, звязаныя з міжканфесійнай сітуацыяй на Полаччыне ў другой палове XVI – першай палове XVII стст. Абагульненне звестак пра міжканфесійныя адносіны ў Полацку ў часы ВКЛ і Рэчы Паспалітай, вядомых з ранейшых даследаванняў, змяшчаецца ў гістарычным нарысе пра Полацк [61]. Характарыстыка рэлігійных адносін у Рэчы Паспалітай у працах беларускіх гісторыкаў у гэты перыяд фактычна грунтвалася на рэцэпцыі асноўных пастулатаў дарэвалюцыйнай расійскай гістарыяграфіі, дапоўненых метадалогіяй класавага падыходу. У такім рэчышчы дзейнасць рымска-каталіцкіх і ўніяцкіх устаноў інтэрпрэтавалася як «феадальна-каталіцкая рэакцыя», а праваслаўных – як «барацьба супраць феадальна-прыгонніцкага і нацыянальна-рэлігійнага прыгнету».

Дадзеныя погляды знайшлі вострую крытыку ў эміграцкай беларускай гістарыяграфіі. Аднак яна ў сваю чаргу таксама абапіралася на гістарычныя міфы і тэндэнцыйнае адлюстраванне рэчаіснасці. Яскрава гэта заўважна ў працы В. Пануцэвіча, прысвечанай дзейнасці І. Кунцэвіча [62], у якой аўтар выступае з выразна праўніяцкіх пазіцый і замоўчвае факты, што не ўпісваюцца ў ягоную ідэалагічную схему.

Сацыяльна-палітычныя змены ў беларускім грамадстве на мяжы 1980 – 1990-х гг. прывялі да значных трансфармацый у межах гістарычнай навукі. У гістарыяграфіі незалежнай Беларусі канфесійная гісторыя становіцца адной з прыярытэтных тэм. Пры гэтым цікавасць набывае і рэгіянальная тэматыка гісторыі рэлігійных адносін. Сярод іх трэба вылучыць манаграфію С. Тарасава [63], артыкулы В. Вароніна [64 – 66], В. Галубовіча [67 – 69], Л. Івановай [70; 71].

У працы С. Тарасава даследуецца гісторыя Полацка ў Сярэднявеччы і раннім Новым часе пераважна на аснове археалагічных крыніц. З іх дапамогай устанаўліваецца лакалізацыя шэрагу манументальных рэлігійных забудоў у горадзе ў XVI – XVI стст. [63].

У артыкуле В. Вароніна, прысвечаным палітычнаму ладу Полацкага ваяводства ў першай палове XVI ст., адзначалася вельмі важная роля праваслаўных архіепіскапаў у грамадска-палітычным жыцці ваяводства; указвалася на права ўдзелу мясцовых баяр-шляхты у абранні епіскапаў, а таксама ігуменаў мясцовых манастыроў [64]. У іншым артыкуле В. Варонін на аснове аналізу крыніц абагульняе інфармацыю пра дзейнасць праваслаўных цэркваў і манастыроў у Полацку ў XVI ст., падае кароткі агляд іх гісторыі з указаннем іменаў усіх вядомых святароў і ігуменаў [66]. Яшчэ адзін артыкул дадзенага аўтара прысвечаны даследаванню ідэйна-культурнага жыцця на Полаччыне ў XVI ст. [65]. Ен адзначае, што праваслаўная царква да канца XVI ст. адыгрывала надзвычай важную ролю ў захаванні полацкіх рэгіянальных традыцый: «Саматоеснасць палачан, іх рэгіянальная самасвядомасць падтрымліваліся тым фактам, што землі полацкіх манастыроў і цэркваў, а магчыма таксама архіепіскапаў, лічыліся ўласнасцю ўсяго полацкага грамадства, супольнасці «палачан» [65, с. 216].

У артыкулах В. Галубовіча даследавалася канфесійная праблематыка на сойміках Полацкага ваяводства, інструкцыі якіх захаваліся ў архівах. Дадзенаму аўтару належыць некалькі прац, у якіх падрабязна аналізуецца змест полацкіх інструкцый першай паловы XVII ст. Даследчык робіць выснову аб тым, што полацкая шляхта да сярэдзіны XVI ст. была амаль выключна праваслаўнай па канфесійнай прыналежнасці; прыхільнікі каталіцызму не ўтваралі для яе відавочнай канкурэнцыі. Распаўсюджанне рэфармацыйных ідэй на Полаччыне спрыяла таму, што пратэстанты папаўнялі свае шэрагі за кошт праваслаўнай шляхты. Наступ уніяцкай царквы на Полаччыне спачатку ўспрымаўся адмоўна. Мясцовы соймік на працягу першых чатырох дзесяцігоддзяў уніі выступаў у падтрымку праваслаўнай царквы і перыядычна – пратэстантаў. На працягу 1630 – 1640-х гг. адбыліся змены, у выніку якіх мясцовая ўстанова шляхецкага самакіравання апынулася пад кантролем уніятаў і рымскіх католікоў [67 – 69].

У артыкулах Л. Івановай на аснове сістэматызацыі вядомых на гэты час крыніц ажыццеўлена даследаванне працэсаў фарміравання і развіцця пратэстантызму на Полаччыне [70; 71].

Узгадкі пра рэлігійныя адносіны на Полаччыне ў разглядаемы перыяд маюцца таксама ў працах, прысвечаных агульнабеларускай гісторыі духоўнай культуры. Сярод іх неабходна адзначыць манаграфіі Т. Бліновай, Г. Галенчанкі, І. Марзалюка, С. Марозавай [72 – 75].

З часоў «перабудовы» актывізуецца інтарэс да канфесійнай гісторыі Рэчы Паспалітай у межах расійскай і ўкраінскай гістарычнай навукі. Аднак пра міжканфесійныя адносіны ў Полацкім ваяводстве ў іх амаль не ўзгадваецца. Выключэнне складаюць артыкулы расійскага гісторыка А. Вернікоўскай, якая звяртаецца да даследавання праваслаўна-уніяцкага канфлікту ў Полацкай епархіі ў 1618-1623 гг., спрабуе вызначыць яго прычыны і механізмы дзеяння [76; 77].

Канфесійная сітуацыя ў Полацку ў першай палове – сярэдзіне XVI ст. разглядаецца ў працы Д. Аляксандрава і Д. Валадзіхіна ў кантэксце аналізу геапалітычнага становішча Полацка ў супрацьстаянні ВКЛ і Маскоўскай дзяржавы [78]. Істотная ўвага надаецца аўтарамі асэнсаванню канфесійнага аспекту кампаніі маскоўскіх войскаў зімой 1562/1563 г. падчас Інфлянцкай вайны, якая завяршылася захопам Полацка. Яны адзначаюць шырокае распаўсюджанне ідэй Рэфармацыі ў Полацку ў гэты перыяд і выкарыстанне дадзенага фактару маскоўскімі ўладамі ў ідэалагічных мэтах; апошнія абгрунтоўвалі дадзены паход як вызваленне праваслаўных з-пад няволі «ератыкоў». Таксама ў дадзенай працы закранаецца пытанне пра масавыя забойствы каталіцкіх манахаў – бернардзінаў і яўрэяў пасля захопу Полацка маскоўскімі войскамі; аўтары на аснове аналізу крыніц падвяргаюць сумненню факты пра сплانаваны рэлігійны генацыд, аднак, не выключаюць магчымасці шматлікіх забойстваў паводле рэлігійнай прыкметы ва ўмовах ваеннага хаосу.

У межах польскай гістарыяграфіі ў другой палове XX – пачатку XXI стст. выйшла вялікая колькасць прац, прысвечаных канфесійнай гісторыі Рэчы Паспалітай разглядаемага перыяду. Аднак у большасці з іх даследчыцкая ўвага сканцэнтравана на рэлігійных адносінах у Польскім каралеўстве, у меншай ступені – Вялікім Княстве Літоўскім. Значных прац, непасрэдна прысвечаных полацкаму рэгіену, няма. Аднак у той жа час канфесійная праблематыка ў Полацкім ваяводстве ў той ці іншай ступені закранала ся ў працах Г. Візнэра, Т. Жыхевіча, М. Космана, Т. Кэмпы, М. Ледке, А. Мірановіча, Л. Ярміньскага [79 – 91].

У першую чаргу ў гэтай сувязі неабходна адзначыць буйную манаграфію Т. Кэмпы [84], у якой прааналізаваны ўзаемаадносіны паміж пратэстанцкай і праваслаўнай супольнасцю ў Рэчы Паспалітай у канцы XVI – першай палове XVII стст., а таксама шэраг ягоных артыкулаў, прысвечаных канфесійным адносінам на ўсходніх тэрыторыях ВКЛ [79 – 83]. Даследуючы працэс фарміравання палітычнага саюзу праваслаўных і пратэстантаў у Рэчы Паспалітай дзеля абароны рэлігійных свабод, Т. Кэмпа адначасова паказвае тое, якім чынам дадзены працэс ажыццяўляўся ў рэгіенах. Галоўным матэрыялам для гэтага служылі інструкцыі шляхецкіх соймікаў. У манаграфіі прааналізаваны вядомыя інструкцыі полацкіх соймікаў 1597, 1598, 1606, 1607, 1611, 1632 гг. [84, с. 115, 143 – 144, 223, 239 – 240, 266 – 267, 403 – 404]. У іх змесце заўседы адлюстроўваліся патрабаванні захавання Варшаўскай канфедэрацыі, а таксама непарушнасці правоў праваслаўнай царквы. З гэтага можна зрабіць выснову пра цеснае супрацоўніцтва праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты ў Полацкім ваяводстве пры пераважна талерантнай пазіцыі каталіцкай шляхты, што мела месца прынамсі да сярэдзіны 1630-х гг. Асабліва Т. Кэмпа адзначае ролю актыўнага палітычнага дзеяча на мяжы XVI – XVII стст., полацкага шляхціца П. Стаброўскага ў фарміраванні праваслаўна-пратэстанцкага палітычнага саюзу не толькі ў рэгіене, але і на агульнадзяржаўным узроўні [84, с. 150, 155, 205, 287]. Істотнае месца як у сваей манаграфіі, так і ў шэрагу асобных артыкулаў Т. Кэмпа прысвячае аналізу вядомага праваслаўна-уніяцкага канфлікту 1618 – 1623 гг., які даследуецца з аб'ектыўных, пазаканфесійных пазіцый. Ен адзначае, што да часоў уладыцтва І. Кунцэвіча ўніяцтва існавала ў Полацкай епархіі фактычна толькі намінальна. Шырокае звяртанне І. Кунцэвіча да адміністрацыйных метадаў, а таксама яго супрацьстаянне з прыхільнікамі альтэрнатыўнай праваслаўнай іерархіі, адноўленай у 1620 г., выклікалі глыбокі міжканфесійны канфлікт, які працягваўся і пасля забойства І. Кунцэвіча ў 1623 г., аднак у больш памяркоўнай форме. У сваіх працах Т. Кэмпа адмаўляе традыцыйны пастулат польскай гістарыяграфіі пра тое, што гібель І. Кунцэвіча выклікала хуткае развіцце ўніяцтва ва ўсходніх землях ВКЛ. На яго думку, нягледзячы на адміністрацыйныя і прапагандысцкія мерапрыемствы ўніяцкага духавенства ў 1620 – 1640-я гг., істотных поспехаў яно не дасягнула. Пацвярджэннем гэтаму выступае тое, што пасля пашырэння прававых свабод праваслаўнай царквы да яе хутка звярнулася значная колькасць крыптаўніятаў [79, с. 93 – 105]. У працах Т. Кэмпы таксама змшчаецца інфармацыя пра спаленне пратэстанцкага збору ў Полацку 1638 г., барацьбу за царкоўную маемасць паміж праваслаўнымі і ўніятамі ў Дзісне 1643 г.) [84, с. 464, 493].

Шэраг фактаў, якія ўказваюць на міжканфесійныя адносіны ў Полацкім ваяводстве разглядаемага перыяду, адзначаюцца ў працы А. Мірановіча па гісторыі праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай (канфесійная праблематыка ў інструкцыі полацкага сойміка 1611 г., дзейнасць І. Кунцэвіча на чале Полацкай епархіі і крытыка яго дзеянняў сучаснікамі, канфлікт паміж полацкім уніяцкім архіепіскапам А. Сялявам і магілеўскім праваслаўным епіскапам С. Косавым у другой палове 1630-х гг.) [88, с. 76, 84, 106 – 109]. У той жа час, у адрозненне ад Т. Кэмпы, А. Мірановіч салідарызуецца з традыцыйным тэзісам польскай гістарыяграфіі пра змены настрояў грамадскасці (прынамсі шляхты) пасля забойства І. Кунцэвіча на карысць уніі [88, с. 85].

У працы М. Космана, прысвечанай развіццю рэфармацыйнага і контррэфармацыйнага руху ў ВКЛ, прыводзяцца статыстычныя дадзеныя па функцыянаванню на Полаччыне пратэстанцкіх і каталіцкіх канфесійных устаноў у другой палове XVI – першай палове XVII стст. Калі дадзеныя па колькасці пратэстанцкіх збораў у Полацкім ваяводстве другой паловы XVI ст. паўтараюць вынікі ранейшых падлікаў В. Красіньскага і Г. Мерчынга, то дадзеныя па колькасці вучняў у Полацкім езуіцкім калегіуме і ксяндзоў у Полацку ў першай палове XVII ст. маюць значную каштоўнасць для даследавання праблемы міжканфесійных адносін у рэгіене [85, с. 53, 217 – 218].

У шэрагу прац польскіх даследчыкаў закранаецца пытанне адносін да канфесійных праблем полацкай шляхецкай супольнасці. У гэтай сувязі неабходна ў першую чаргу адзначыць працы Г. Візнэра, у якіх шырока асвятляецца барацьба паводле праблемы рэлігійных свабод у парламенцкіх установах Рэчы Паспалітай у канцы XVI – першай палове XVII стст. [89; 90]. Даследчык дастаткова падрабязна прааналізаваў змест інструкцый полацкіх соймікаў 1611, 1632, 1640 гг. у канфесійным пытанні, што дазваляе прасачыць эвалюцыю настрояў полацкай шляхты. Калі першыя дзве інструкцыі выступалі ў абарону Варшаўскай канфедэрацыі, правоў пратэстантаў і праваслаўных, то ў апошняй гучаць заклікі да прыняцця санкцый супраць пратэстантаў у сувязі з «тумультам» у Вільні 1639 г. – гэта сведчыць пра паступовы пераход большай часткі полацкай шляхецкай супольнасці на пазіцыі Контррэфармацыі [89, с. 94, 99, 161]. Змест інструкцыі полацкага сойміка 1598 г. разгледжаны ў манаграфіі Л. Ярміньскага ў кантэксце фарміравання пратэстанцка-праваслаўнага палітычнага саюзу ў Рэчы Паспалітай ў другой палове 1590-х гг. [86, с. 213 – 214].

Важнае значэнне для вывучэння міжканфесійных адносін на Полаччыне мае даследаванне М. Ледке, у якім сістэматызаваны дадзеныя пра рэлігійныя канверсіі шляхты ВКЛ у перыяд Рэфармацыі і Контррэфармацыі. У ліку іншага ў гэтай працы прыводзяцца факты пра эвалюцыю ад праваслаўя да каталіцызму праз часовае знаходжанне ў межах кальвінізму шэрагу прадстаўнікоў буйнейшага полацкага шляхецкага роду Корсакаў [87, с. 90, 119 – 120].

Сярод даследчыкаў міжканфесійных адносін у Полацкім ваяводстве варта адзначыць таксама сучаснага швейцарскага гісторыка Ш. Родэвальда, які вывучае механізмы міжканфесійных адносін у Полацку XVI – XVII стст. з выкарыстаннем тэорыі сацыяльнай камунікацыі. У сваім артыкуле ен даследуе кантэксты дзеянняў як межы складвання сацыяльных груп датычна дзейнасці праваслаўных Полацка ва ўмовах Контррэфармацыі; пры гэтым межы і формы супольных дзеянняў у пэўных кантэкстах разглядаюцца як фактары ўзнікнення і дэфініцыі сацыяльных адносін і сацыяльных груп [92]. Для даследавання дадзеных працэсаў Ш. Родэвальд выкарыстоўвае таксама папулярную ў сучаснай заходнееўрапейскай гістарычнай навуцы тэорыю канфесіяналізацыі. Разглядаючы фарміраванне канфесійных інстытутаў у праваслаўных Полацка (брацтваў), ен бачыць у іх перайманне прынцыпаў сацыяльнай арганізацыі католікаў, якія замацаваліся спачатку ў Заходняй Еўропе, а потым былі перанесены на землі Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Ш. Родэвальд робіць выснову, што праваслаўныя Полацка ў XVII ст. складалі групу, якая эксплiцытна выступала як супольнасць праваслаўных і непасрэдна абараняла іхнія інтарэсы, толькі ў рэлігійным кантэксце, будучы ў той жа час прадстаўнікамі надканфесійных гарадскіх аб'яднанняў ў найбольш важных пытаннях муніцыпальнай палітыкі, што сведчыць пра неразвітасць працэсаў канфесіяналізацыі.

Заключэнне. Праблема міжканфесійных адносін у Полацкім ваяводстве ў другой палове XVI – першай палове XVII стст. разглядалася прадстаўнікамі розных нацыянальных школ гістарычнай навукі. Гістарычны аналіз пазначанай праблемы паступова эвалюцыянаваў ад канфесійнай заангажаванасці, характэрнай для прац расійскіх і польскіх навукоўцаў XIX – пачатку XX стст., да аб'ектыўнага аналізу праблем у сучаснай гістарыяграфіі, прадстаўленай рознымі метадалагічнымі накірункамі. У той жа час адсутнічае прысвечаны ей комплексны аналіз, некаторыя аспекты праблемы закраналіся фрагментарна ў сувязі з разглядам іншых пытанняў, або даследаваліся асобныя лакальныя пытанні. Таму ў цэлым праблема патрабуе далейшага вывучэння на ўзроўні комплекснага даследавання.

ЛІТАРАТУРА

1 Smotrycki, M. Obrona Verificaciey od obrazy Maiestatu króla Jego Miłości (…) od zgromadzenia Cerkwie S. Troycy wydany (…) / M. Smotrycki – Wilno: b. m. dr., 1621. – 127 s.
2 Smotrycki, M. Verificatia niewinności (...) / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип, 1859 – 1914. – Ч. 1, т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами. – 1883. – С. 279 – 344.
3 Synopsis, albo krótkie spisanie praw, przywileiów, swiebod y wolności od naiaśnieyszych św. Pamięci Krolów Ich Miłości Polskich y Wielkich Xiążat Wielkiego Xięstwa Litewskiego y Ruskiego (...) Przezacnemu starowiecznemu narodowi Ruskiemu, pod posłuszeństwem św. Oyca Patriarchy Konstantynopolskiego stale y nieodmienne od okrzczenia się swoiego trwaiącemu nadanych y poprzysiężonych // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип, 1859 – 1914. – Ч. 1, т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами. – 1887 – С. 532 – 576.

4 Birkowski, F. Głos krwie b. Iozofata Kuncewicza, archibiskupa połockiego (…) / F. Birkowski. – Kraków: Dr. A. Piotrkowczyka, 1629. – [2], 4, [2], 79 s.
5 Kreuza, L. Kazanie o światobliwym żywocie y chwalebney śmierci oyca Iosophata Kunewicza / L. Kreuza. – B. m. dr., 1625. – [10] k.
6 Morochowski, J. Relacia o zamordowaniiu okrutnym y osobliwey świątobliwości w Bodze (…) Iozofata Kuncewicza archiepiszkopa połockiego, krotko a prawdziwie opisana / J. Morochowski. – Zamość: [b. dr.], 1624. – [20] k.
7 Susza, J. Cursus vitae et certamen martyrii b. Josaphat Kuncevicii archiep. Polocensis, ep. Vitebscensis et Mstislaviensis ordinis d. Basilji magni / J. Susza. – Parisiis: Victor Palme, 1865. – XVI, 229 p.
8 Rostowski, S. Lithuanicarum Societatis Jesu historiarum. Libri Decem / S. Rostowski. – Parisiis – Bruxeliis, 1877.
9 Беднов, В.А. Православная церковь в Польше (по Volumina legum) / В.А. Беднов. – Минск: Лучи Софии, 2002. – 432 с.
10 Голубев, С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): в 2 т. / С. Голубев. – Киев: Типогр. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1883-1898. – Т. 1. – 1883. – 559, 576 с.
11 Голубев, С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): в 2 т. / С. Голубев. – Киев: Типогр. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1883 – 1898. – Т. 2. – 1898. – 524, 489 с.
12 Жукович, П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 года) / П. Жукович. – СПб.: Типогр. Главнаго Управления Уделов, 1901. – XXI, 594 с.
13 Киприанович, Г.Я. Историческій очерк православія, католичества и уніи в Белоруссіи и Литве с древнейшаго до настоящаго времени / Г.Я. Киприанович. – Вильна, 1895. – [16], 235 с.
14 Коялович, М.О. Литовская церковная уния: в 2 т. / М.О. Коялович. – СПб.: Типография Н. Тихменева, 1859 – 1861. – Т. 1. – 1859. – 316 с.
15 Коялович, М.О. Литовская церковная уния: в 2 т. / М.О. Коялович. – СПб.: Типография Н. Тихменева, 1861-1861. – Т. 2. – 1861. – 442 с.
16 Крачковский, Ю.Ф. Очерки униятской церкви / Ю.Ф. Крачковский // Оттиск из «Чтения в императорском обществе истории и древностей россисских при Московском университете». – М., 1871. – 404 с.
17 Макарий (Булгаков, М.П.). История русской церкви: в 9 т. / Макарий (М.П. Булгаков). – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 – 1997. – Т. 5: Период разделения русской церкви на две митрополии. – 1996. – 559 с.
18 Макарий (Булгаков, М.П.). История русской церкви: в 9 т. / Макарий (М.П. Булгаков). – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 – 1997. – Т. 6: История русской церкви в период ее самостоятельности (1589 – 1881). Патриаршество в России (1589 – 1720). – 1996. – 798 с.
19 Харлампович, К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века / К.В. Харлампович. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – 525, 54 с.
20 Чистович, И.А. Очерк истории западнорусской церкви: в 2 ч. / И.А. Чистович. – СПб.: Типография Департамента Уделов, 1882 – 1884. – Ч. 1. – 1882. – 220 с.
21 Чистович, И.А. Очерк истории западнорусской церкви: в 2 ч. / И.А. Чистович. – СПб.: Типография Департамента Уделов, 1882 – 1884. – Ч. 1. – 1884. – 419 с.
22 Говорский, К. Иосафат Кунцевич, полоцкий униатский архиепископ / К. Говорский // Вестник Западной России. – Год 1. – 1862. – Т. 1. – Отд. 2. – С. 50 – 58; Год 1. – 1862. – Т. 2. – Отд. 2. – С. 75 – 92.
23 Жукович, П. О неизданных сочинениях Иосафата Кунцевича / П. Жукович // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1909. – Т. XIV. – 1910. – С. 199 – 231.
24 Киприанович, Г.Я. Архиепископ Полоцкий и Витебский Иосафат Кунцевич, западнорусский мученик за унию с Римом / Г.Я. Киприанович. – Вильна: Русский почин, 1912.
25 Коялович, М.О. Иосафат Кунцевич (Из истории литовской церковной унии) / М.О. Коялович // Православное обозрение. – 861. – Т. 5. – Отд. 2. – С. 50 – 66.
26 Хойнацкий, А.Ф. Православие и уния в лице двух своих защитников преподобного Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича / А.Ф. Хойнацкий // Труды Киевской Духовной Академии. – Киев, 1882. – № 8 (август).
27 Любович, Н.Н. К истории иезуитов в Литовско-Русских землях / Н.Н. Любович. – Варшава: К. Ковалевский, 1888. – [2], 288 с.
28 Любович, Н.Н. Начало католической реакции и упадок реформации в Польше (по неизданным источникам) / Н.Н. Любович. – Варшава: К. Ковалевский, 1890. – 400, VIII с.
29 Толстой, Д.А. Римский католицизм в России: в 2 т. – СПб.: В.Ф. Демаков, 1876 – 1877. – Т. 1. – 1876. – 537 с.
30 Говорский, К. О введении, распространении и судьбе кальвинизма в Белоруссии / К. Говорский // Вестник Западной России. Год 2. – т. 4. – 1864. – Отд.2. – С. 19 – 28.
31 Бершадский, С.А. Литовские евреи. История их юридическаго и общественнаго положения в Литве от Витовта до Люблинской унии. 1388 – 1569 / С.А. Бершадский. – СПб.: М.М. Стасюлевич. – 431 с.
32 Беляев, И. Полоцкая православная церковь до Брестской унии / И. Беляев // Православное обозрение. – 1870. – № 1. – С. 103 – 128; 1870. – № 2. – 290 – 306.

33 Сапунов, А.П. Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке / А.П. Сапунов. – Витебск: Тип. губ. правл., 1890. – 34 с.
34 Сапунов, А.П. Исторические судьбы Полоцкой епархии с древнейших времен до половины XIX века: (Извлеч. из 5 т. Витебской старины) / А.П. Сапунов. – Витебск, 1889. – [2], 170, [4] с., [40] л.
35 Сапунов, А.П. Материалы по истории и географии Дисненского и Вилейского уездов Виленской губернии / А.П. Сапунов. – Витебск: Губ. типолитогр., 1896. – [2], 264, 144 с.
36 Митрошенко, И. Иезуиты в восточной части Белоруссии с 1579-го по 1772-й год / И. Митрошенко // Полоцко-Витебская старина. – Витебск, 1912. – Вып. II. – С. 1 – 120.
37 Baliński, M., Lipiński, T. Starożytna Polska pod względem historycznym, jeograficznym i statystycznym opisana / M. Baliński, T. Lipiński; w 4 t. – Warszawa: Druk. S. Olgerbranda synów, 1843-1846. – T. 4: Wielkie Ksiestwo Litewskie. – 1846. – 876, XIII s.
38 Kurczewski, J. Biskupstwo Wileńskie / J. Kurczewski. – Wilno: J. Zawadzki, 1912. – 614 s.
39 Likowski, E. Unia brzeska (r. 1596) / E. Likowski. – Poznań: Dr. Kuryera Poznańskiego, 1896. – [20], 424 s.
40 Pełesz, J. Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den altesten Zeiten bis die Gegenwart / J. Pełesz; 2 bd. – Wien: W.Heintich, 1878 – 1880. – Bd. 1. – 1878.
41 Prochaska, A. Z dziejów unii brzeskiej / A. Prochaska // Kwartalnik Historyczny. – 1896. – R. 10. – S. 522 – 577.
42 Załęski, S. Jezuici w Polsce/ S. Załęski; w 2 t.: – Lwów: Drukarnia Ludowa, 1900 – 1901. – T. 1. – 1900. – 762 s.
43 Czerniewski, L. Św. Jozafat Kuncewicz 1580 – 1623 / L. Czerniewski. – Poznań etc.: Księg. Św. Wojciecha, [1935]. – 32 s.
44 Urban, J. Święty Jozafat Kuncewicz biskup i męczennik / J. Urban. – Kraków: Apostolstwo modlitwy, 1906. – VIII, 277 s.
45 Giżycki, J.M. Notatka o Akademii i szkołach jezuitów w Połocku / J.M. Giżycki. – Poznań: J. Leitgeber, 1884. – VIII, 28 s.
46 Krasiński, W. Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce / W. Krasiński; wyd. J. Bursche; w 3 t. – Warszawa: Zwiastun Ewangelicki, 1903 – 1905. – T. 3. – 1905. – 263 s.
47 Łukaszewicz, J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie / J. Łukaszewicz; w 2 t. – Poznań: Nowa Księgarnia, 1842 – 1843. – T. 1. – 1842. – VIII, 414 s.
48 Łukaszewicz, J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie / J. Łukaszewicz; w 2 t. – Poznań: Nowa Księgarnia, 1842 – 1843. – T. 2. – 1843. – [4], 290 s.
49 Merczyng, H. Zbory i senatorowie protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej / H. Merczyng. – Warszawa: [s. n.], 1904. – 139 s.
50 Chodynicki, K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370 – 1632 / K. Chodynicki. – Warszawa: Kasa im. Mianowskiego – Instytut popierania nauki, 1934. – 632 s.
51 Halecki, O. Od unii florenckiej do unii brzeskiej / O. Halecki; przeł. [z ang.] A. Niklewicz; [wprowadzenie J. Kłoczowski]; w 2 t. – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej; Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1997. – T. 2. – 1997. – 344 s.
52 Lewicki, K. Książe Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r. / K. Lewicki – Lwów: Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, 1933. – 224 s.
53 Пічэта, В.І. Полацкая зямля ў пачатку XVI сталецьця / В.І. Пічэта // Чатырохсотлецьце беларускага друку: 1525 – 1925. – Мінск: Інстытут беларускай культуры, 1926. – С. 76 – 113.
54 Пичета, В.И. Полоцкая земля в начале XVI в. / В.И. Пичета // Пичета, В.И. Белоруссия и Литва. XV – XVI вв. – Москва: Изд. АН СССР, 1961. – С. 213 – 262.
55 Мараш, Я.Н. Очерки истории экспансии католической церкви в Белоруссии XVIII века / Я.Н. Мараш. – Минск: Вышэйшая школа, 1974. – 288 с.
56 Мараш, Я.Н. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569 – 1795) / Я.Н. Мараш. – Минск: Вышэйшая школа, 1971. – 272 с.
57 Мараш, Я.Н. Из истории борьбы народных масс Белоруссии против экспансии католической церкви / Я.Н. Мараш. – Минск: Вышэйшая школа, 1969. – 220 с.
58 Корзун, М.С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов. X век – 1917 год / М.С. Корзун. – Минск: Беларусь, 1984. – 255 с.
59 Грицкевич, А.П. Социальная борьба горожан Белоруссии (XVI-XVIII вв.) / А.П. Грицкевич. – Минск: Наука и техника, 1979. – 152 с.
60 Копысский, З.Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII вв. / З.Ю. Копысский. – Минск: Наука и техника, 1975. – 186 с.
61 Полоцк. Исторический очерк / редколл.: П.Т. Петриков [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1987. – 320 с.
62 Пануцэвіч, В. Сьвяты Язафат, архіяпіскап полацкі / В. Пануцэвіч. – Полацак: Сафія, 2000. – 268 с.
63 Тарасаў, С.В. Полацк, IX – XVII стст.: гісторыя і тапаграфія / С.В. Тарасаў. –Мінск: Бел. навука, 1998. – 182 с.
64 Варонін, В. Палітычны лад Полацкага ваяводства ў першай палове XVI ст. / В. Варонін // Беларускі гістарычны агляд. – Т. 5. – Сш. 1 (8). – Чэрвень 1998. – С. 27 – 66.
65 Варонін, В. Полаччына і палачане ў нацыянальна-культурным і рэлігійным жыцці Вялікага княства Літоўскага першай паловы XVI ст. / В. Варонін // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – Т. 17. – 2002. – С. 211 – 219.

66 Варонін, В. Праваслаўныя цэрквы і манастыры горада Полацка (да 1582 года) / В. Варонін // Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы: науч. сб. Вып. 2. – Минск: РИВШ, 2009. – С. 152 – 174.
67 Галубовіч, В., Радаман, А. Інструкцыя полацкай шляхты на сойм 1609 г. / В.Галубовіч, А. Радаман // Commentarii polocenses historici. – 2006. – Т. III. – С.70 – 72.
68 Галубовіч, В.У. Пасольская інструкцыя ад шляхты Полацкага ваяводства на сойм 1640 г. / В.У. Галубовіч // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі: матэрыялы IV Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Полацк, 2003. – С. 41 – 49.
69 Галубовіч, В. Шляхта польскага паходжання ў Полацкім ваяводстве ў канцы XVI – XVII стст. / В. Галубовіч // Матэрыялы гісторыка-краязнаўчай канферэнцыі: да 80-годдзя Полацкага краязнаўчага музея. – Полацк: НПГКМЗ, 2008. – С. 47 – 55.
70 Іванова, Л.С. Рэфармацыйны рух на Беларусі (другая палова ХУІ – першая палова ХУІІ ст.) / Л. Іванова // Беларускі гістарычны часопіс. – 1997. – № 2. – С. 54 – 73.
71 Иванова, Л.С. Из истории реформационной церкви в Полоцке (вторая половина XVI – первая половина XVII вв.) / Л.С. Иванова // Матэрыялы Навук. канф. «Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі» / склад. Т.А. Джумантаева. – Полацк, 1992. – С. 25 – 27.
72 Блинова, Т.В. Иезуиты в Беларуси (Их роль в в организации образования и просвещения) / Т.В. Блинова, – Гродно: ГрГУ, 2002. – 425 с.
73 Голенченко, Г.Я. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI и первой половине XVII вв. / Г.Я. Голенченко. – Минск: Наука и техника, 1989. – 285 с.
74 Марзалюк, І.А. Людзі даўняй Беларусі: Этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X – XVIII стст.) / І.А. Марзалюк. – Магілеў: МДУ імя А.А. Куляшова, 2003. – 324 с.
75 Марозава, С.В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596 – 1839 гады) / С.В. Марозава. – Гродна: ГрДУ, 2001. – 352 с.
76 Верниковская, Е.А. Иосафат Кунцевич (1580 – 1623), Полоцкий архиепископ Греко-католической церкви // Славянский альманах. – 2000. – С. 20 – 41.
77 Вернікоўская, А. Супраціўленне праваслаўных Полацкай епархіі ўвядзенню уніі і забойства Язафата Кунцэвіча / А. Вернікоўская // Беларускі гістарычны агляд. – Т. 8. – Сшытак 1 – 2 (14 – 15) – 2001 // http://www.lingvo.minsk.by/~bha/08/bha08idx.htm// date 4.10.2009.
78 Александров, Д.Н., Володихин, Д.М. Борьба за Полоцк между Литвой и Русью в XII-XVI веках / Д.Н. Александров, Д.М. Володихин. – Москва: Изд. предприятие «Аванта+», 1994. – 134 с.
79 Kempa, T. Czy męczeńska śmierć arcybiskupa Jozafata Kuncewicza przyczyniła się do rozwoju unii brzeskiej na obszarze archidiecezji połockiej? / T. Kempa // Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej XVI – XVIII wieku: zbiór studiów; red. A. Gil. – Lublin: Towarzystwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej; UNESCO, 2005. – S. 93 – 105.
80 Kempa, T. Kościół unicki w Rzeczypospolitej do połowy XVII wieku. Czynniki sprzyjające rozwojowi unii brzeskiej i hamujące jej wzrost / T. Kempa // Między Zachodem a Wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej; pod red. J. Staszewskiego, K. Mikulskiego i J. Dumanowskiego, Toruń: Adam Marszałek, 2002. – S. 365 – 385.
81 Kempa, T. Nieznane listy biskupów unickich do kanclerza Lwa Sapiehy – źródła ukazujące sytuację wyznaniową w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszej połowie XVII wieku / T. Kempa // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – T. 22. – 2004. – S. 183 – 223.
82 Kempa, T. Prawosławie i unia we wschodnich województwach Wielkiego Księstwa Litewskiego w końcu [XVI i w pierwszej połowie] XVII wieku / T. Kempa // Białoruskie Zeszyty Historyczne. – T. 22. – 2004. – S. 5 – 41.
83 Kempa, T. Recepcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku / T. Kempa // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. – 2005. – R. 3. – S. 141 – 170.
84 Kempa, T. Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku / T. Kempa. – Toruń: Adam Marszałek, 2007. – 624 s.
85 Kosman, M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim księstwie Litewskim w świetle propogandy wyznaniowej / M. Kosman. – Wrocław etc.: PAN, 1973. – 273 s.
86 Jarmiński, L. Bez użycia siły: działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku / L. Jarmiński. – Warszawa: Semper, 1992. – 269 s.
87 Liedke, M. Od prawosławia do katoliczymu. Ruscy możni i szlahta Wielkiego Księstwa Lietewskiego wobiec wzynań reformacyjnych / M. Liedke. – Białystock. Wydawnictwo uniwersztetu Białostockiego, 2004. – 313 s.
88 Mironowicz, A. Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej / A. Mironowicz. – Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2001. – 352 s.
89 Wiśner, H. Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku / H. Wiśner. – Warszawa: Książka i wiedza, 1982. – 216 s.
90 Wiśner, H. Sejmiki litewskie i kwestia wyznaniowa 1611 – 1648 / H. Wiśner // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1978. – T. 23. – S. 123 – 150.
91 Żychiewicz, T. Jozafat Kuncewicz / T. Żychiewicz. – Cieszyn: Kalwaria Zebrzydowska; Wydaw. Bernardynów «Calvarianum», 1986. – 192 s.

92 Родэвальд, Ш. Кантэксты дзеянняў як межы сацыяльных групаў: праваслаўныя і контррэфармацыя ў Полацку / Ш. Родэвальд // Беларускі гістарычны агляд. – Т. 8. – Сшытак 1 – 2 (14 – 15) – 2001 // http://www.lingvo.minsk.by/~bha/08/bha08idx.htm// date 4.10.2009.

МАТЕРИАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЛОЦКИХ ШТАТНЫХ МОНАСТЫРЕЙ СЕРЕДИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Е.Н. БОРУН
(Полоцкий государственный университет)

В последние годы интерес исследователей к истории православных монастырей неизмеримо вырос. Отечественная историография пополнилась немалым количеством разнообразных и интересных работ в этой области. Однако во всей этой массе исследований практически отсутствуют работы, посвященные экономическому положению православных монастырей Полоцкой епархии середины XIX – начала XX вв. По-прежнему у современных исследователей сохраняется неопределенное представление об их хозяйственной жизни в очерченный период и в особенности – об источниках и суммах доходов, характере землепользования и уровне земельных владений. В статье представлены имеющиеся в нашем распоряжении сведения, позволяющие определить общую площадь и характер земельных владений штатных монастырей Полоцкой епархии – Спасо-Евфросиниевского женского и Богоявленского мужского, которыми они располагали к началу XX века.

Введение. В середине XIX – начале XX веков в уездном городе Полоцке функционировали два штатных монастыря – Спасо-Ефросиниевский женский и Богоявленский мужской; один заштатный – Борисоглебский. Под протекцией штатных монастырей находились: Витебский Свято-Духов, Невельский, Махировский монастыри. Приписные монастыри были подчинены более крупным монастырям и отдавали часть своих доходов монастырю-митрополии.

Штатным первоклассным являлся Полоцкий Спасо-Евфросиниевский женский монастырь, к второклассным относился – Полоцкий Богоявленский мужской. Монастыри подчинялись архиерею своей епархии, который для наблюдения над ними и улаживания внутренних конфликтов назначал благочинного из числа настоятелей.

Полоцкие Спасо-Евфросиниевский женский и Богоявленский второклассный монастыри имели статус необщежительных (идиоритм). В необщежительном монастыре монахи, имея общую трапезу, одежду и прочие необходимые вещи приобретали сами. Они получали на руки жалование и часть монастырских доходов.

Существование монашеских обителей регламентировалось Полным собранием законов Российской империи, Сводом законов Российской империи, Указами святейшего Синода, Уставами духовных консисторий.

Полоцкий Спасо-Евфросиниевский первоклассный женский монастырь. Храмовые строения и земельная собственность Спасо-Евфросиниевского монастыря до возобновления Полоцкой православной епархии, находились в ведении ордена иезуитов (с 1580 до 1820 года), а с 1820 по 1832 год принадлежали ордену пиаров.

В 1832 году главный храм обители, Преображения Господня, был передан в православное ведомство. На территории монастыря был образован загородный архиерейский дом с наименованием Спасская пустошь, на его содержание государством отводилось 7780 рублей 90 копеек серебром и 2400 рублей ассигнациями и выделялось 60 десятин земли.

Вопрос о возобновлении женского монастыря был решен положительно в августе 1839 году, после того как архиерейский дом был перемещен в г. Витебск и благодаря инициативе епископа полоцкого Василия (Лужинского), который настаивал на восстановлении Полоцких святынь. Денежные средства – 30000 рублей, в виде пожертвований граждан, на возрождение Спасской обители были получены в результате паломничества епископа Василия в г. Санкт-Петербург и г. Москву. В октябре 1841 года был подписан Высочайший Указ о возрождении Спасо – Евфросиниевской женской обители. В 1842 году по постановлению Св. Синода данный монастырь был причислен к I классу, таким образом стал единственной женской общиной такого уровня в Полоцкой епархии.

Все владения монастыря до передачи его в введение православной церкви, находились в аренде у частных лиц. Спасское имение до 23 апреля 1835 года арендовал помещик Пядевич, ежегодно выплачивая 14200 рублей [1, с. 1]. Барон Корф за аренду Юровической мельницы платил 1200 рублей.

После подписания указа о возобновлении монастыря, ему согласно законам Российской империи выделели:150 десятин пахотной и сенокосной земли, леса 156 десятин, озеро Чемесское, мельницу «Юровическую» на реке Полота, на содержание штата ежегодно отводилось 3056 рублей 5 копеек [2, л. 400]. Но так как обитель являлась первоклассной, в конце 19 – начале 20 вв. его угодья стали пополняться за счет приписных к нему монастырей. После упразднения Витебского Свято-Духова монастыря, в 1857 году, все его земли перешли Спасской обители. Они составили 42 десятины 1068 кв. сажень усадебной, 37 десятин 2350 кв. сажень пахотной и 3 десятины 1900 кв. сажень усадебной земли.

В 1879 году под протекцию Спасо-Евфросиниевского монастыря попали земли, постройки, имущество Полоцкого Борисоглебской обители. Это церковь Бориса и Глеба, теплая церковь святой Параскевы, двухэтаж-

ный келейный дом, хозяйственные постройки, сад, огород, озеро Черствяты, пахотной земли- 89 десятин 639кв. сажень, сенокосной – 25 десятин 580 кв. сажень, леса – 142 десятины 1545 кв. сажень.

Часть угодий, озера и мельницы сдавались в аренду, в общей сложности они приносили ежегодно от 2313 руб. 67 коп (в 1889 году) до 4000 рублей (в 1903 г.) прибыли [3, л. 3 об.; 4, с. 92]. Данные суммы и суммы, полученные от продаж свечей, просфор, икон, пожертвованные, а так же проценты от денег на вечное поминовение, лежащие в Государственном Банке, употреблялись на содержание штата священнослужителей, выплаты жалования монашествующих, на довольствие братии и т.д.

Монастырю принадлежал ряд храмовых построек:

1) Храм Преображения Господня,12 века постройки;

2) Теплая церковь во имя пр. Евфросинии, каменная с деревянным притвором, однопрестольная, выстроена в 1847 году на средства обители и пожертвования паломников;

3) Храм Воздвиженья Креста Господня, построенный в 1897 году, с двумя приделами – северным во имя Николая Чудотворца и южным во имя Смоленской иконы Божией Матери;

4) Колокольня, с четырьмя жилыми кельями и книжной лавкой, построенная в 1882 году;

5) Часовня в память вошедшего на престол императора Николая II, построенная в 1897 году в 200 саженях от монастыря, около Невельского тракта, сметной стоимостью 1750 рублей.

В 60 – 70 годы XIX века в Преображенском храме (в 1868 году) и в теплой церкви (в 1870 г.) были проведены ремонтные работы. Храмы оштукатурили и побелили, затратив средства поступившие от главного начальника Северо-Западного края в сумме 250 рублей [5, л. 39].

22 октября 1886 года игуменья Евгения самовольно осуществила перестройку теплой церкви. Помещение было расширено, потолки подняты, стены надстроены, устроены хоры, переделан пол, сделан новый престол, жертвенник, алтарь, притвор и ризница. Свои действия игуменья мотивировала тем, что число насельниц обители неуклонно увеличивается и данная церковь не в состоянии вместить все братью. В 1885 году в Преображенском храме был переделан иконостас и пол, устроен новый престол на пожертвования дворянки Л.М. Собелевой. В 1914 году ремонтные работы в данном храме были продолжены, но по свидетельству члена Императорской Археологической Комиссии П.П. Покрышкина, проведены они были неудачно. Храм был выкрашен масляной краской, что окончательно испортило древнюю настенную роспись [6, с. 1].

Кроме культовых построек, на территории монастыря находились многочисленные жилые и хозяйственные строения. Так как на протяжении XIX – нач. XX вв. развивался и число его насельниц увеличивалось, то работы по улучшению быта монашествующих практически шли беспрерывно. Келейный деревянный корпус, построенный в 1844 году не удовлетворял потребности обители, по этому в 1876 году был выстроен новый дом с 8-ю кельями на склоне реки Полота. В 1897 году недалеко от колокольни был возведен деревянный дом с 24 кельями для монахинь. После того как в начале 20 века он сгорел, был выстроен новый каменный корпус. Кроме построенного в 1850 году деревянного трапезного дома, в 1901 – 1902 гг. на средства обители и на пожертвования прихожан отстроили трехэтажный, каменный трапезный дом. В верхнем этаже находилось 12 келий для сестер, в среднем – трапезная, в нижнем – хлебопекарня, кухня, ледник и несколько келий.

Из хозяйственных построек в монастыре имелись: амбар, склад для хранения хлеба, скотный двор, конюшня, сараи для сена и дров, две бани, изба для сушки фруктов, три дома для отдыхающих. В 1907 году на берегу реки Бельчанки был построен кирпичный завод мощностью в 100 тысяч кирпичей в год.

Для монастырского училища, в 1846 году был выстроен отдельный дом. К нему в 1886 году пристроили столовую, кухню, помещения для экономки и кладовую. Так как девочки постоянно проживали в монастыре, в 1895 году отстроили отдельное здание для больницы и баню с прачечной. А в 1897 году за приделами монастырской ограды возвели двухэтажное (первый этаж – каменный, второй – деревянный) училищное здание, состоящее из трех классов, зала, прихожей, библиотеке, учительской, спальни на 20 кроватей. Постройка осуществлялась на сбережения училища и монастыря и по смете составила 6000 рублей. После того как в 1910 году училище приняло программу епархиального, для него построили трехэтажный каменный корпус.

Значимость и популярность монастыря среди верующего населения за пределами Витебской губернии подтверждается тем, что обитель постоянно получала материальную помощь от частных лиц и других духовных заведений. Санкт – Петербургская церковь Божьей Матери пожертвовала Спасу 60 предметов церковной утвари. В 1895 году крестьянами Вологодской Слободы Московской волости Санкт-Петербургского уезда пожертвован участок земли (82,5 кв. сажень), где был организован монастырский двор, в 1906 году от Крыловой А.П. перешел деревянный дом в городе Витебске. В 1914 году крестьянин Т. Куль отписал свое недвижимое имущество, находящееся в селе Веденском, Царскосельского уезда, Санкт-Петербургской епархии.

Надо отметить, что не всегда монастырское хозяйство находилось на должном уровне. Так настоятельница Евфросиния (Сладкевич), управляя всего около полутора лет, привела обитель в плачевное состояние. Ревизия, проведенная 3 октября 1905 года, показала, что монастырь обременен 2 тысячами рублей долга, Кресто-Воздвиженская и Преображенская церковь требуют косметического ремонта, церковная утварь плохая, контроля над продовольственной лавкой, свечной операцией нет, архив и библиотека в беспорядке.

Так же по всем арендным контрактам числились недоимки, земельные площади были сданы по очень низким ценам (5 – 10 копеек за сажень), земельные книги заполнялись небрежно [7, л. 4]. По учету монашествующих наблюдались непорядки: 35 человек не имели вида на жительство, 26 человек с просроченными паспортами. Настоятельница отстранила от решения вопросов о починках, приобретения вещей казначею и сестер обители. Сестры утверждали, что «Евфросиния исключительно живет для себя ..., а о них мало заботиться» [8, л. 1]. За такое ведение дел монахиня Евфросиния была отстранена, на ее должность временно назначили казначею монахиню Нину (Веру Карловну Боянус).

В период настоятельства игуменьи Илларионы все эти недостатки были устранены. К 1909 году долг за монастырем не числился, а даже имелись накопления – 1302 руб. 90 коп. наличными и 50110 руб. 67 коп. билетами [9, л. 5]. Наличия капитала свыше 50 тыс. рублей, позволяет отнести Спасскую обитель не только к богатейшим монастырям города Полоцка, Полоцкой епархии, но и всех западных губерний Российской империи.

С 1928 года, после национализации и закрытия монастыря в здании епархиального училища находилась 3 советская школа, а затем оно вместе с садом и 30 гектарами земли перешли во владение лесного техникума. Два двухэтажных монастырских корпуса, по решению рабочей тройки президиума Полоцкого окрисполкома в июне 1925 года были переданы для размещения районного исполнительного комитета и его учреждений, кредитного товарищества, Народного Суда и фельдшерского пункта [10, л. 168]. В здании теплой церкви во имя пр. Евфросинии был организован клуб районного исполнительного комитета. Крестовоздвиженский храм перешел в ведение военного ведомства, вместе с частью монастырских земель и лесных угодий [11, с. 139]. Монастырский кирпичный завод перешел в ведение государства. Мельница отошла в подчинение райисполкома. Храм Преображения Господня оставался действующим, был отдан обновленческой церкви.

Полоцкий Богоявленский второклассный мужской монастырь. С 1798 и до 1832 года данный монастырь являлся заштатным и единственным действующим православным в Полоцке. Монастырский храм Богоявления Господня так же являлся единственным православным храмом функционирующий в городе.

После того как Богоявленский монастырь вошел в состав Полоцкой епархии и определен в штатные второклассные, было подтверждено его право владения на усадебные и пахотные земли. За пределами города монастырь по актовым записям должен был владеть 184,48 дес. удобной земли и 150 десятинами леса. Но 83,37 десятин не были переданы монастырю до 80-х XIX века [12, л. 31 – 32]. В приделах города монастырю принадлежало 17 дес. 1286 кв. саж. земли. Эти земли находились в аренде у частных лиц города Полоцка [13, л. 2] Арендная плата данными лицами вносилась не регулярно, некоторые из них отказывались переоформлять договора ренты. С 1879 по 1888 годы проходили судебные процессы между монастырем и арендаторами. К примеру с мещанкой Елизаветой Венедиктовной Кривицкой, арендующей землю на Нижне-Покровской улице и не вносящей с 1864 по 1879 гг. арендной платы [14, л. 1]. Необходимо отметить, что арендные дела монастыря велись крайне неаккуратно, это было вызвано частой сменой настоятелей и казначеев монастыря. С 1831 по 1918 гг. сменилось 15 настоятелей.

За рекой Полотой монастырю принадлежали урочища Пустошь, Козьи Горки (31 дес. 1680 кв. саж. земли), Глушица (5 дес. 1560 кв. саж.), которые так же сдавались в аренду [15, л. 32; 16, л. 3]. Мельница на реке Полота [2, л. 400] и имение с 866 кв. саж. земли, домом, деревянными постройками и садом, пожертвованное монастырю и находящееся в Екатеринославской губернии, в четырех верстах от города Мариуполя, так же сдавались в аренду.

Монастырь обладал правом на владение землями, лесами и озером фольварка Ропно. Это единственное хозяйство, которое обитель не сдавала в аренду с 1903 года, а вела самостоятельно [17, л. 15]. Сложно оценить количество земли фольварка, по описи имущества за 1845 год таковой значиться 1434 дес. 975 кв.сажень, а по статистическим данным 1903 года – 254 дес. 840 кв. саж. [13, л. 5]. На хуторе находились следующие хозяйственные постройки: дом, постоялый двор, амбар, ледник, навес, овин, сарай. Содержалось: 8 лошадей, 21 корова и бык, овец – 3 шт., свиней – 18, гусей – 10, индеек – 17, уток – 37, кур – 33 штуки. Было собрано: 17 ½ бочки 9 четвериков ржи, 10 пудов ½ бочки муки, 4 четверика овсяной крупы, 2 четверика ячменной, 2 четверика гороху, 35 фунтов сала [18, л. 1 – 2]. В деревнях рядом с фольварком проживают штатные монастырские служители, 38 мужчин и 28 женщин [13, л. 5] Для повышения рентабельности в 1910 году все хозяйственные постройки в Ропно были отремонтированы. Был посажен сад и заведен пчельник.

Монастырский комплекс был представлен двумя храмовым постройками:

1) Главный собор, во имя Богоявления Господня. Трехпрестольный, главный престол во имя Богоявления Господня, северный – Божьей Матери «Всех скорбящих Радости», южный – Рождества Пресвятой Богородицы [5, л. 370]. В северной части храма находилась колокольня, с семью колоколами, два из них повреждены в период войны 1812 года [16, л. 1 – 2].

2) Теплая церковь во имя св. Екатерины, расположенная на втором этаже келейного здания.

Кроме этого, к монастырю была приписана кладбищенская церковь во имя святого Николая в монастырском фольварке Ропно. Богослужения в ней проводились по особым случаям [5, л. 378].

Все храмовые постройки поддерживались силами монастыря в относительном порядке. В Богоявленском храме в 1832, 1862, 1875, 1888, 1899, 1910 годах проводились внутренние и внешние ремонтные работы [19, л. 1а; 16, л. 1 – 2]. Косметический ремонт теплой церкви производился в 1879, 1888, 1903, 1908 года. В 1835 году позолотили крышу, купол и колокольню Ропнянской церкви. 8 марта 1836 года она была освещена преосвященным Смарагдом [20, л. 47].

На ремонт монастырских зданий и служб ежегодно отпускалось 260 рублей серебром. Этого хватало на косметические работы, но было недостаточно для капитальных. Поэтому чаще всего ремонт проводился за счет государства. Так, по основной и дополнительной смете составленной губернским архитектором Беттини, на ремонт Богоявленской церкви было выделено Витебской Казенной Палатой в 1830 – 1831 гг. 24776 рублей, а в 1834 и 1835 годах – 28293 и 30105рублей [21, л. 42; 22, с. 8].

Кроме храмовых зданий, монастырь владел домами и многочисленными хозяйственными постройками. Как келейное здание использовался двухэтажный каменный корпус, на втором этаже которого размещалась теплая церковь во имя св. Екатерины, братские кельи и настоятельские покои. На первом этаже находились библиотека, часть братских келий, просфорная и 6 комнат, в которых размещалась церковно-приходская школа. Кухня, трапезная и две кладовые были оборудованы в подвальном помещении [13, л. 1; 16, л. 2]. Так как значительного прироста численности послушников в XIX – XX веках не наблюдалось, данного келейного здания для размещения братства монастыря было достаточно. Другое жилое строения сдавалось в аренду.

Второй каменный двухэтажный дом, принадлежащий Богоявленскому монастырю, с 16 отдельными комнатами с 1835 по 1875 годы отдавался под классные помещения Полоцкого Духовного Училища. После того как, училище перевели в Витебск, в здании на средства отпущенные из хозяйственного управления при Св. Синоде, были произведены ремонтные работы. Специально оборудованные отдельные квартиры сдавались внаем частным лицам с 1879 года. Главными условиями размещения данных лиц были их благонадежность, платежеспособность и отсутствие прислуги женского пола [14, л. 9, 29]. Корпус практически пустовал и не приносил дохода, так как в городе не было желающих арендаторов без женской прислуги. Единственный контракт был заключен с чиновником Военного Присутствия Григорием Наумовичем Матросовым на аренду трех комнат, передней, кухней и кладовой с ежегодной выплатой за право пользование в размере 120 рублей [14, л. 9]. С 1884 года в корпусе разместилась женская школа, позднее ставшая женской гимназией. Арендная плата взималась в размере 200 рублей в год [23, л. 2].

Монастырь также владел рядом хозяйственных строений, в частности, конюшней, сараями, баней, деревянным домом.

Капитал Богоявленского монастыря, хранящийся в ценных бумагах, с 1841 до 1910 года значительно вырос, с 5400 рублей до 26368 рублей 38 копеек. Главным образом это произошло за счет средств полученных от продажи леса. Ежегодно монастырь получал 2820 рублей от казны, около 5000 рублей от аренды угодий, 223 руб. 10 коп. кошелькового сбора, 778 руб. 17 коп. от продажи свечей, 984 руб. 12 коп. за молитвословие, 1389 рублей 76 копеек процентов от капитала [16, л. 15].

После Октябрьской революции в здании, ранее занимаемом женской гимназией, была устроена 9 городская школа I ступени [24, л. 1 – 2], преобразованная после реформы средней школы во вторую городскую единую трудовую школу двух ступеней. В келейном здании ликвидировали теплую церковь, разобрали купол и переустроили здание под квартирные помещения. Храм Богоявления Господня в 1922 году был передан уездным исполкомом по договору группам верующих, а в 30-е годы XX века закрыт [25, л. 24].

Заключение. После восстановления Полоцкой епархии (1833 г.) и ликвидации Брестской церковной унии (1839 г.), на территории Полоцкого региона возобновили свою деятельность ряд православных монастырей. В городе Полоцке с середины XIX века функционировали два штатных монастыря – Спасо-Ефросиниевский женский монастырь и Богоявленский мужской.

Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь в XIX – XX веках являлся крупнейшим и наиболее значимым женским монастырем на территории западных губерний Российской империи, о чем свидетельствует причисление его к первому классу и постоянный рост числа монашествующих. Наличия капитала свыше 50 тыс. рублей и крупной земельной собственности, позволяет отнести Спасскую обитель не только к богатейшим монастырям города Полоцка, Полоцкой епархии, но и всех западных губерний Российской империи.

Полоцкий Богоявленский монастырь, в середине XIX – начале XX веков являлся единственным мужским православным монастырем в Полоцке. Не смотря на тот факт, что обитель была причислена к второклассным, на религиозную, экономическую жизни города она оказывала существенное влияние.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря. Отчет генерал-губернатора Хованского в Св. Синод. 1833 г. № 45.
2. Донесения благочинных и ведомости о количестве и состоянии церквей, монастырей, церковно-приходских школ и попечительств, богаделен, больниц по благочиниям епархии за 1891 год // Национальный исторический архив Беларуси г. Минск (НИАБ). – Фонд 2531. – Оп. 1. – д. 64. – л. 210 – 570.
3. Препроводительные настоятелей монастырей к ведомостям прихода и расхода денег Полоцкого Спасо-Евфросиниевского и Невельского Преображенского монастырей за 1889 год // НИАБ. – Фонд 2531. – Оп. 1. – д. 61. – Л. 3 – 24 об.
4. Довгялло, Д.И. Полоцкая епархия к 1903 году / Д.И. Довгялло. – Витебск, 1903. – 106 с.

5. Акты осмотра церквей г. Полоцка и уезда Витебского губернского церковно-строительного присутствия за 1868 г. // НИАБ. – Фонд 2503. – Оп. 1. – Д. 23. – Л. 35 – 379.
6. Архив Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря. Рапорт архитектора Покрышкина обер–прокурору В. К. Саблеру. 3 июня 1914г. № 1544.
7. Архив Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря. Доклад епископа Серафима в Св. Синод № 2397, 28 мая 1905 года.
8. Архив Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря. Письмо сестер Спасо- Евфросиниевского монастыря к К.П. Победоносцеву, 1904 год.
9. Архив Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря. Отчет в Св. Синод преосвященного Кириона. 1915 год.
10. Постановления ЦИК и СНК БССР окрисполкомам. Протоколы заседаний комиссий по отделению церкви от государства // Зональный Государственный архив г. Полоцка (ЗГА г. Полоцка). – Фонд 104. – Оп. 1. – Д. 62а. – Л. 168.
11. Дэйніс, І.П. Полацкая даўніна / І.П. Дэйніс; уклад, прад. і камент. М. Баўтовіча. – Мінск: Медісонт, 2007. – 330 с.
12. Документы о споре между Полоцким Богоявленским и доминиканским монастырями о праве владения участком земли Глушица и наделении Богоявленского монастыря угодьями за 1841 – 1875 гг. // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп. 1. – Д. 288. – Л. 1 – 33.
13. Список монастырских служителей за 1845 год, опись имущества за 1845, 1851 гг. // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп. 1. – Д. 301. – Л. 1 – 9.
14. Переписка монастырей с Полоцкой Духовной Консисторией и городской полицией и другими учреждениями и лицами о сдачи в аренду участков монастырской земли и помещений, взыскании поземельных денег и т.д. (1879 – 1888 гг.) // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп.1. – Д. 440. – Л. 1 – 92.
15. Отчет архиепископа Полоцкого и Витебского Василия о состоянии епархии за 1861 г. // НИАБ. – Фонд 2531 – Оп.1. – Д. 40. – Л. 20 – 20 об.
16. Клировая ведомость монастыря и его церквей: Полоцкого Богоявленского Собора, Екатерининской домовой, ропнянской Николаевской кладбищенской за 1910 год // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп. 1. – Д. 674. – Л. 1 – 15.
17. Клировая ведомость монастыря и его церквей: Полоцкого Богоявленского Собора, Екатерининской домовой, ропнянской Николаевской кладбищенской за 1905 год // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп. 1. – Д. 638. – Л. 12 – 17.
18. Опись имущества монастырского фольварка Ропно (вторая половина 1840-х годов) // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп. 1. – Д. 279. – Л.1 – 3.
19. Клировая ведомость монастыря и его церквей за 1880, 1883 годы // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп.1 – Д. 447. – Л. 1 – 28.
20. Опись имущества монастыря (Богоявленского) и его церквей: Полоцкой Богоявленской, Екатерининской и ропнянской Свято-Духовой за 1845 год // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп.1. – Д. 297. – Л. 17 – 47.
21. Книга входящих документов за 1839 – 1843 гг. // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп.1. – Д. 275. – Л. 16 – 164.
22. Богоявленская церковь в г. Полоцке (эскизный проект реставрации). Объект № 71/72. Инв. № 9 / главный архитектор С. Друниц. – Минск: специальные научно-реставрационные производственные мастерские; научно-исследовательское проектное бюро, 1974.
23. Клировая ведомость монастыря и его церквей за 1889 год // НИАБ. – Фонд 2562. – Оп. 1. – Д. 530. – Л. 1 – 14.
24. Протоколы заседаний коллегии УОНО, план сети школ I ступени г. Полоцка со сведениями о местонахождении, количестве групп и учащихся в них. 30. 01. – 12. 02. 1919 г. // ЗГА г. Полоцка. – Фонд 54. – Оп. 1. – Д. 12. – Л. 1 – 11.
25. Протоколы общих собраний и регистрационные карточки групп верующих, сведения о группах, обществах, организациях и руководителях религиозных культов в уезде. 17. 07. 1922 – 24. 12. 1923 гг. // ЗГА г. Полоцка. – Фонд 51. – Оп. 1. – Д. 116. – Л. 24.

ТЭСТАМЕНТ 1623 ГОДА ПОЛАЦКАГА ЗЯМЯНІНА АРЭХАВІНСКАГА

канд. гіст. навук, дац. В.У. ГАЛУБОВІЧ
(Гродзенскі дзяржаўны аграрны ўніверсітэт)

Жыцце чалавека здаецца марным, калі яму няма чаго пакінуць нашчадкам. Між тым гісторыкі не ўхваляюць тых, хто не імкнецца свядома падзяліцца сваім досведам з будучымі генерацыямі. Жыцце, якое не скончваецца запаветам, як след карабля ў моры. Такіх жыццяў мільены, і пра большасць прадстаўнікоў чалавечага роду звесткі назаўжды страчаныя. Але некаторым людзям шанцуе больш, і галоўная заслуга ў гэтым належыць ім самім. Пакінуць памяць пра сябе можна і не з'яўляючыся выдатнай асобай. Дастаткова пры жыцці засвоіць навуку «добрага памірання».

Такі ўнікальны від крыніцаў асабістага паходжання, як тэстаменты, ці пасмяротныя запісы, быў рэабілітаваны ў беларускай гістарыяграфіі адносна нядаўна. За апошняе дзесяцігоддзе беларускія гісторыкі падрыхтавалі шэраг абагульняючых прац і выдалі каштоўныя ўзоры тэстаментаў [1, 2, 3]. Іх гнасіялагічную вартасць для вывучэння чалавека мінулых часоў нельга недаацэньваць, як і перабольшваць. Тэстамент з'яўляецца, у першую чаргу, дакументам, складанне якога патрабуе пэўнай сістэматызацыі і фармалізацыі інфармацыі. Да таго ж далека не кожны яго складальнік здольны адыйсці ад шаблону і адлюстраваць індывідуальнасць, асаблівасці характара чалавека, які рыхтуецца да смерці. У гэтым сэнсе нестандартныя дакументы дазваляюць часам бліжэй зазірнуць у аблічча і нават у душу чалавека. У пэўнай ступені пра такі дакумент і будзе весціся гаворка ў гэтым артыкуле.

Выяўлены тэстамент паходзіць з адзінай вядомай актавай кнігі Полацкага земскага суда за першую палову XVII ст., якая зберагаецца ў Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі ў Менску [4]. Актавая кніга ўтрымлівае справы, актыкаваныя на працягу траецкіх рочкаў Полацкага земскага суда ў 1623 г.

Рэестр ці тэстамент? Актыкаваны ў земскай кнізе дакумент мае дзве саманазвы: рэестр і тэстамент. Рэестрам дакумент названы ў старабеларускай частцы, тэстаментам – напрыканцы польскамоўнага арыгінала. Па сваіх фармальных прыкметах дакумент сапраўды з'яўляецца спісам рэчаў з элементамі наратыву, да таго ж, у ім адсутнічае традыцыйная для тэстаментаў інвакацыя. Аднак сам характар запіса не дазваляе вызначыць яго як звычайны спіс маемасці. Па-першае, рэестр утрымлівае не толькі пералік рэчаў, але і загады, як належыць распараджацца маемасцю. Па-другое, у апошняй частцы ***рэестр*** адназначна называецца ***тэстаментам***. Таму дакумент належыць лічыць актам перадсмяротнай волі, хаця па форме гэта рэестр.

Неабходна таксама адзначыць, што гэта быў, хіба, не адзіны дакумент, на падставе якога нябожчык размяркоўваў свой жыццевы набытак. Перад намі спіс толькі *рухомай* маемасці. Нерухомай маемасцю распарадзіўся складальнік тэстамента ў іншым дакуменце, лес якога нам невядомы. Да таго ж у ім не названыя імены апекуноў, якія павінны былі распараджацца ўключанай ў рэестр маемасцю.

Асоба тэстатара. Акт быў унесены ў кнігі земскага суда ад імя полацкага зямяніна Валерыяна Арэхавінскага. Род Арэхавінскіх на Полаччыне вядомы з XVI ст. У Полацкай рэвізіі 1552 г., сярод іншых зямянаў, згадваецца Сямен Арэхавінскі, які меў на ўмовах земскай службы маентак Утужцы, а таксама землі ва Вугольніцкім і Лугоўскім станах [5, с. 144, 53]. У другой палове XVI ст. Арэхавінскія, відаць, з-за матэрыяльнага становішча заставаліся малазаўважнымі на Полаччыне: ні воднага з іх няма ў гэты час на павятовых пасадах. Толькі на пачатку XVII ст. фіксуецца наданне аднаму прадстаўніку рода ўрада ў мясцовай земскай іерархіі. Пасаду атрымаў акурат Валерыян Арэхавінскі, які 28. II. 1601 г. быў намінаваны на полацкага падстолія [6, с. 79]. Не выключана, што паспрыяла такому авансу каталіцкае веравызнанне шляхціца. На пасадзе ен знаходзіўся на працягу першага дзесяцігоддзя XVII ст., але пакінуў яе па незразумелых прычынах ужо ў другім дзесяцігоддзі. Фактычна гэта максімум звестак пра складальніка тэстамента. Дадатковая інфармацыя ўтрымліваецца ў самім дакуменце. На 1623 г. В. Арэхавінскі з'яўляўся ўладальнікам маемасці Мнюта, дзе і быў складзены тэстамент. З яго вынікае, што ў пана Валерыяна было некалькі дзетак: сын Казімір і дзве дачкі, Уршуля і Алена. Неаднаразовае згадванне пра апекуноў і клопат пра забеспячэнне дзяцей сведчыць, што на момант складання тэстамента дзеці яшчэ былі непаўналетнія і падлягалі апецы. На падставе тэстамента можна сцвярджаць, што спадкаемцай нерухомай маемасці павінен быў стаць сын Валерыяна Арэхавінскага – Казімір. Інфармацыя пра яго сустракаецца ў актавай кнізе Полацкага магістрата 1650 г. Зямянін полацкі Казімір Арэхавінскі выступае ў ей некалькі разоў у якасці пазычальніка грошай і прадаўца прыгоннага чалавека [7, с. 99, 123 – 124].

Час. Актыкацыя справы Арэхавінскага адбылася 19 чэрвеня 1623 г. у прысутнасці поўнага складу Полацкага земскага суда. На момант прадстаўлення Мацвеям Скорнем, полацкім возным генералам, дакумента для засведчвання, Валерыян Арэхавінскі ўжо памер. Копія ў кнізе земскага суда была зроблена паводле «выпіса» з кніг Полацкага гродскага суда, засведчанага подпісамі гродскіх ураднікаў 16 чэрвеня 1623 г. У сваю чаргу, уласна «рэестр-тэстамент», засведчаны ў гродзе, быў складзены 29 красавіка 1623 г. у маентку Мнюта.

Людзі. Асобы, згаданыя ў дакуменце, дазваляюць акрэсліць сацыяльны статус тэстатара. Акрамя дзяцей, пра якіх ішла гаворка вышэй, у дакуменце зафіксаваны шэраг асобаў у сувязі з рознымі абставінамі. Некалькі разоў у тэстаменце сустракаецца імя Адама Юдыцкага, які быў вінаваты Арэхавінскаму пару коней і новы рыштунак, узяты для ўдзелу ў маскоўскай экспедыцыі. Улічваючы характар пазыкі і храналагічнае супадзенне, можна амаль не сумнявацца, што тут ідзе гаворка пра Адама Юдыцкага – вількамірскага падстаросту ў 1617 г., капітана пяхоты ў вайне з шведамі і кіраўніка артылерыі ў бітве пад Бродніцай у 1628 г. [8, с. 53].

У тэстамент траплялі імены людзей, якія далека не заўжды выклікалі ў складальнікаў цеплыя пачуцці. Да іх ліку Арэхавінскі адносіў вядомага ў першай траціне XVII ст. шляхціца Яна Пратасовіча, наваградскага земскага пісара (1613 – 1632 гг.). Асоба незвычайная, у першую чаргу, праз сваю грамадска-палітычную актыўнасць: неаднаразовы пасол на соймы і дэпутат Трыбунала, ен заставаўся адданым прыхільнікам кальвініцкай галіны рода Радзівілаў [9, с. 464]. Але ў тэстаменце Арэхавінскага наваградскі пісар прадстаўлены троху ў іншым свеце: падчас аднаго з павятовых попісаў Пратасовіч параіў Арэхавінскаму набыць каня, які, як хутка высветлілася, быў храмым. Ніякай сатысфакцыі за «карысную» параду Арэхавінскі не атрымаў, і яму заставалася, нагадваючы пра публічны характар справы, толькі апе-

ляваць да сумлення Пратасовіча такімі словамі: «*калі тую шкоду ад пана Бога праз вашу міласць я трываю, то няхай так і будзе, а каб не шкадаваць, прашу аддаць належнае маім занядбаным сіратам дзеткам*». Цалкам верагодна, што стаўленне да Пратасовіча мела і рэлігійны падтэкст.

Кола камунікацыі Валерыяна Арэхавінскага ахоплівала не толькі свецкіх, але і духоўных асобаў, што, у сукупнасці з іншымі звесткамі, сведчыць пра яго стаўленне да рэлігіі. У дакуменце згадваюцца ў якасці трымальнікаў асабістых рэчаў шляхціца ксендз віленскі канонік і пракуратар Ягель, рэктар Полацкага езуіцкага калегіюма, ксендз плябан Пяршанскі.

Сярод асобаў вінаватых асобныя рэчы Арэхавінскаму таксама згаданыя Станіслаў і Мікалай Керсноўскія, Федар Касароўскі, Андрыян Цярлецкі, Адам Лукоўскі. Відавочна, што нейкія адносіны меў Арэхавінскі з віленскім краўцом Станіславам Рарогам.

Адметна, што сярод згаданых у тэстаменце шляхціцаў было шмат наваградчанаў. Акрамя Пратасовічаў, да ліку наваградскай шляхты адносіліся таксама Керсноўскія і Цярлецкія [10, s. 54; 11, c. 88].

Пры ўсей «беднасці» пан Валерыян не забыўся і на слуг: свайму урадніку – Яську Янушкевічу – ен пакінуў шэраг рэчаў, скуру мядзведзя, турэцкі кажух. Праўда, рэчы гэтыя адносіліся да катэгорыі «падлейшых». Іншаму слузе – Барташу Сеняўскаму – дасталася старая кульбака.

Нарэшце, у якасці сведкаў пры складанні тэстамента ў Мнюце прысутнічалі асобы, якіх Арэхавінскіназваў «*мае сябры*», а менавіта: Аляксандар Тышкевіч, полацкі земскі суддзя, і Міхал Тышкевіч, полацкі земскі падсудак. Асобы гэтых ураднікаў дастаткова добра вядомыя. Клан Тышкевічаў на працягу амаль 50 гадоў манапалізаваў земскае судаводства на Полаччыне: з 1611 па 1658 гг. па чарзе суддзямі былі згаданыя Аляксандар і Міхал Тышкевічы [6, c. 76]. Полаччыне можна было толькі ганарыцца юрыстамі такой кваліфікацыі: да прыкладу, Аляксандр Стрэтавіч Тышкевіч меў ступень доктара права Парыжскага ўніверсітэта быў вядомы як перакладчык з лацінскай мовы [11, s. 142]. Абодва былі каталікамі па веравызнанні і неабыякавыя да культурнай працы, што было падставай для падтрымання стасункаў з Арэхавінскім.

Рэчы. Спіс маемасці тэстатара дастаткова вялікі. Усе рэчы, згаданыя ў тэстаменце, можна падзяліць наступным чынам: вопратка, абутак, пасцель, каштоўнасці, карэты, зброя, кнігі і дакументы, начынне, мэбля, інструменты, харчы і інш. Улічваючы, што апісанні рухомай маемасці не з'яўляюцца ўнікальнай крыніцай, спынімся толькі на некаторых прэстыжных пазіцыях, якія дазволяць ахарактарызаваць асобу ўладальніка.

Адзенне, альбо «шатачкі шляхецкія». Магчыма, не выпадкова на першым месцы сярод рэчаў пана Валерыяна апынуліся «шляхецкія шаты». Сярод іх было некалькі варыянтаў даламанаў і ферэзій, дэлія, капялюш, пас, саболі каўпак, каптур, летнія рукавічкі,ківер, магеркі. Гардэроб шляхціца меў відавочны «арыстакратычны» характар і павінен быў адрозніваць яго ўласніка ад асобаў іншых станаў. Адметна, што ў Арэхавінскага, захоўваліся і тыя рэчы, мода на якія прайшла: «*куртка з чорнага сукна зробленая старым манерам, падшытая блакітным кірам*». Без сумнення ў пана Арэхавінскага было ў чым з'явіцца ў свеце.

Каштоўнасці, альбо «срэбра мае». Да ліку каштоўнасцей, якія належалі Валерыяну Арэхавінскаму, адносілася *чарка* з гербавай выявай (падкова з скуранай кабурой – магчыма, родавым гербам Арэхавінскіх, якія, дарэчы, не фігуруюць у ніводным гербоўніку), *залаты пярсценак*, які належала аддаць ў касцел на пазалоту келіха, *пяць срэбных лыжак*, *тры гадзінніка* (адзін срэбны захоўваўся ў рэктара полацкага езуіцкага калегіюма, другі – залацісты маленькі са званком, трэці – квадратны, належала захоўваць пры касцеле), палаш з срэбнымі тронкамі, дванаццаць срэбных гузікаў і іншае, у тым ліку грошы за продаж коней, якія належала, з дадаткам «срэбра» выкарыстаць на набыцце крыжа з манстранцыяй для касцела ў Мнюце. Як відаць, наяўных сродкаў у В. Арэхавінскага было не шмат.

Зброя. Як прадстаўнік шляхецкага стану пан Арэхавінскі не мог абыйсціся без зброі. У рэестры рэчаў згадваюцца дзве шаблі, хорд, ручніца птушыная віленскай работы з порахоўніцай, два мушкеты. Яшчэ адна рушніца была ў Арэхавінскага пазычана. Але асаблівай ваяўнічасцю, відаць, ен не вылучаўся.

Кнігі і каштоўныя паперы. У XVI – XVII стст. кнігі на Полацкай Беларусі не былі асаблівай рэдкасцю. Больш таго, мясцовыя шляхціцы часам самі станавіліся фундатарамі кніжных выданняў: так, накладам полацкага земскага суддзі Яна Корсака быў выдадзены ў 1600 г. у Вільні пераклад на польскую мову трактата рэнесанснага стоіка Юстуса Ліпсіўса «Пра сталасць» [12, s. 243]. Звычайна бібліятэкі дробных шляхціцаў не былі вялікімі і складаліся з некалькіх выданняў [12, s. 216]. Невялічкі «кнігазбор» меўся і ў Арэхавінскага. Згодна з тэстаментам, ва ўласнасці шляхціца было выданне «Новага Запавета», пазычанае ксяндзом плябанам Пяршанскім. Напэўна, гэта было адно з шматлікіх польскамоўных выданняў, магчыма, прывезенае з Польшчы. Але цікавасць да бібліятэкі пана Арэхавінскага, бадай, абумоўлена не наяўнасцю традыцыйнага для шляхецкага кнігазбору «Святога Пісьма». У спісе рэчаў апынуліся «***Кнігі Арыстоцеля***», пазычаныя ў Арэхавінскага панам Мікалаям Керсноўскім. Фактычна, гэта ці не першае сведчанне бытавання на Полаччыне антычнай навуковай літаратуры.

Іншыя доказы «адукаванасці» полацкага шляхціца былі не менш уражваючымі. У спісе рэчаў Арэхавінскага знаходзім некалькі асобных скрыняў з паперамі: шуфляду з правамі і лістамі на маемасць, дубовую і акаваную шкатулы з рознымі справамі ды яшчэ дзве скрынкі з пільнымі справалі, якія павінны былі спатрэбіцца ў будучым яго сыну. У пераліку рэчаў Арэхавінскага пазначана адмысловая «*малая ака-*

ваная шкатула для хавання папераў, у якой была чарнільніца і некалькі справаў на маемасць» і «*чорная каменная таблічка для пісання*». Меўся ў спісе рэчаў таксама адмысловы сцізорык для разразання паперы. Што за лісты зберагаліся ў гэтых скрынях, сказаць складана. Дакладна ў тэстаменце адзначана толькі тое, што Арэхавінскі захоўваў лісты полацкага кашталяна Яна Корсака Галубіцкага, а паколькі Корсак займаў гэтую пасаду з 2 кастрычніка 1621 г. [13, s. 126], то напісаны яны былі на працягу восені 1621 – вясны 1623 гг. Цяжка таксама ўстрымацца ад інтэрпрэтацыі аднаго з выразаў дакумента, дзе ў змесціве асобнай жоўтай шуфляды пазначаны «***правы***», як сведчанне таго, што Арэхавінскі меў ці то асобнік Статута ВКЛ, альбо друкаваныя соймавыя канстытуцыі, тым больш, што наяўнасць прававой літаратуры ў шляхецкіх бібліятэках не была рэдкасцю [14, s. 485 – 487].

Прыведзеная інфармацыя прымушае задумацца над тым, дзе мог атрымаць пан Валерыян адукацыю, якая дазволіла яму спажываць прадукты высокай інтэлектуальнай культуры.

Пахаванне. Вера – неад'емны элемент культуры чалавека XVII ст. Для Валерыяна Арэхавінскага рэлігійнасць не з'яўлялася данінай модзе, яна была важнай часткай паўсядзеннага клопату. Ужо тое, што ен складаў тэстамент сведчыць пра далучэнне полацкага шляхціца да хрысціянскай традыцыі [15, s. 774]. Тэстамент дазваляе вызначыць рэлігійную прыналежнасць Арэхавінскага, які загадаў пахаваць «*свае грэшнае цела*» у адпаведнасці з каталіцкімі абрадамі ў касцеле ім жа збудаваным у маентку Мнюце. Такім чынам, пана Валерыяна трэба лічыць адным з актыўных пашыральнікаў каталіцызму на тэрыторыі Полацкага ваяводства.

Высновы. У люстэрцы свайго тэстамента Валерыян Арэхавінскі выглядае рознабаковым чалавекам, які меў дастатковую адукацыю, каб чытаць Арыстоцеля, і падтрымліваў шчыльныя сувязі з вялікай колькасцю асобаў як свецкага, так і духоўнага стану. Кола камунікацыі полацкага шляхціца вызначалася яго культурнай і рэлігійнай арыентацыяй. Тэстамент з'яўляецца своеасаблівай энцыклапедыяй матэрыяльнага свету прадстаўніка пануючага стану першай паловы XVII ст. Па апісанні маемасці выпадае заўважыць, што пан Арэхавінскі цягнуў на сярэдняга па заможнасці шляхціца.

І самае галоўнае. У сваім тэстаменце Валерыян Арэхавінскі паўстае перад намі, як трапяткі, чулы бацька, які з непрыхаваным болем і смуткам перажывае прадчуванне хуткага раставання са сваімі дзецьмі. У тэксце некалькі разоў настойліва паўтараецца, што ў выпадку патрэбы дзеля атрымання сродкаў на забеспячэнне дзяцей належыць прадаваць маемасць.

Дадатак

Дакумент падрыхтаваны да друку з захаваннем асноўных адметнасцяў рукапіса. Тэкст перадаецца без змяненняў, відавочныя памылкі, няправільнае напісанне слоў у арыгінале захоўваецца. Скарачэнні раскрываліся толькі ў адносінах старабеларускага тэкста. Знакі прыпынку і абзацы выстаўлены па сэнсу.

19 чэрвеня 1623 г. / Полацк – Актыкацыя выпіса з кніг Полацкага гродскага суда ад 16 чэрвеня 1623 г. з уключаным тэстаментам (рэестрам рухомых рэчаў) полацкага зямяніна Валерыяна Арэхавінскага 29 красавіка 1623 г. / Мнюта.

// [арк. 279]

Року тисеча ше*ст* со*т* дв*а*дца*т* третего м(е)с(е)ц(а) июня де/ве*т*над*ц*а*т*ого дня.

Р е е с т р ъ с п и с а *н* я р е ч е *й* р у х о м ы *х* / н е б о щ ы к а е г о м (и) л (о) *с т* и п а н а В а л е р ы я н а О р е х о в и н ъ / с к о г о.

На роко*х* судовы*х* земъски*х* *Т*рое*ц*ки*х* свята ры*м*ско*го* пора*д*ко*м* / права пос*п*оли*того* прыпалы*х* судовне у Поло*ц*ку о*т*пра/вованы*х* // [арк. 279 адв.] о*т*правованы*х* пере*д* нами Алекъса*н*дро*м* *Т*ишкевичомъ, су*д*ею, Даниелемъ / Щитомъ Забелъскимъ, по*д*судъкомъ, а Михало*м* *Т*ишкевичо*м*, писаромъ, / вра*д*никами г(оспо)д(а)*р*скими судовыми зе*м*скими воево*д*ства Поло*ц*кого по/становившысе очевисто земени*н* г(оспо)д(а)*р*ски*й* и енера*л* воево*д*ства Поло*ц*кого / Ма*т*фе*й* Скорень опове*д*а*л* и покладалъ выпи*с* кгро*д*ски*й* поло*ц*ки*й* по*д* пе/ча*т*ю его м(ило)*сти* князя Ярослава Дру*ц*кого Соколи*н*ско*го*, наме*с*(ни)ка поло*ц*ко*го*, и с по*д*/писомъ руки писа*р*ское его м(ило)*сти* пана Яна Буйно*в*ско*го* списа*н*я рее*с*тру / речей рухомы*х* земенина г(оспо)д(а)*р*ско*го* воево*д*ства Поло*ц*ко*го* небощыка его м(ило)*сти* / пана Валерыяна Ореховинско*го*, а покладаючы то*т* выпи*с* проси*л*, / абы бы*л* ку акъ*т*ыкова*н*ю до кни*г* земъски*х* поло*ц*ки*х* вписа*н*, которо*е* мы, суд, огледа*в*ши и чи*т*аного прослуха*в*ши, велели е*с*мо до книгъ / уписа*ть*, а уписуючы слово о*т* слова *т*акъ се в собе мае*т*:

Выпи*с* / с кни*г* спра*в* кгро*д*ски*х* воево*д*ства Поло*ц*ко*го*.

Лета о*т* нарож*е*н*я* сына Бо*жего* / тисеча ше*ст* сотъ дв*а*дца*ть* тре*т*его м(е)*с*(е)ца июня шесна*д*ца*того* дня.

На вра/де г(оспо)д(а)*р*скомъ кгро*д*скомъ воево*д*ства Поло*ц*ко*го* передо мъною Яросла/вомъ Дру*ц*ъкимъ Соколинъски*м*, наме*с*нико*м* поло*ц*ки*м*, о*т* ве*л*можного / пана его м(ило)*сти* князя Крышътофа Дру*ц*кого Соколи*н*ско*го*, каш*т*еляна Мс*ти*/славъско*го*, сурокга*т*ора о*т* его к(о)*р*(олев)ское м(ило)*сти* поло*ц*ко*го*, старосты Езери*с*ко*го*, / будучымъ, постановивъшысе очеви*ст*о панъ Ба*р*тошъ Сенявски*й* /

покладалъ реестръ списаня рече*й* рухомы*х* земенина г(оспо)д(а)*р*ско*го* / воево*д*ства Поло*ц*ко*го* небощыка его м(ило)*сти* пана Валерыяна Оре/ховинъско*го* по*д* печа*т*ю и с по*д*писо*м* руки его такъже по*д* печа*т*ми и с / по*д*писами рукъ люде*й* зацны*х* печа*т*аро*в* того рее*ст*ру и покла/даючы тотъ реестръ передо *м*ною, врадо*м*, проси*л* абы до книгъ / кгро*д*ски*х* полоцъки*х* вписанъ бы*л*, ко*т*орого я огледавъшы и чы/таного выслуха*в*шы, веле*л* есми до кни*г* вписа*ть* и слово до сло/ва вписуючы такъ се в собе мае*тъ*:

Roku teraznieysze tysiąc szesc / set dwudziestego trzeciego msca kwietnia dwudzieste° dziewiotego / dnia.

Dla lepszey pamięci y pewnosci spisałem rzeczy moie, naprzod: /

Szateczki szlacheckie moie: dołoman adamaszkowy gozdzikowy / podszyty kitayką duplą z guzikami i delia pułgranatowa adamasz/kiem burnatnym podszyta, dołoman połgranatowy adamaszkiem od / pasa podszyty, delia krotka połszka słczna adamaszkiem czerwo/nym podszyta, ten adamaszek wyprowszy na ornat do me° koscioła / oddac i dołoman burnatny falendyszowy kirem podszyty az do / kołus z guzikami iedwabnymi, delia nowa falendyszowa burnatna / z petlicami czarnemi wszystka osznurkowana niczym nie podszyta, / ferezya z długimi rękowami połgranatowa osznurkowana nie / podszyta niczym i ferezyia burnatna nowa grzbietami lisymi // [арк. 280] podszyta, u niey guzy iedwabne, ferezya powszedna szlamami wilczymi / podszyta, dołoman burnatny pochodzony, delia czarna falendyszowa suk/na dobrego wkoło osznurkowana, takze y kurta te° sukna czarna stroiem / dawnym robiona kirem podszyta błękitnymi, a delya niczym nie podszta / kopieniak falendyszowy liazurowy pochodzony z guzem srebrnym / złocisty*m*, kiru żołte° łokci trzy na drag troie nowych, a czwarte pochodzone / te Jaskowi oddac, stare sukna burnatne poł łokcia y sztuczka niewielka, / kapielusz stary, pas iedwabny stary ten oddac Orszule, lisow dziesięc / dobrych całych szlamami osobliwie szlamy lisich szytych wbłam siedm/nascie, a osmnasta szlama nieprzyszyta, cunic całych czternascie, man/ka wydryna podszyta lisami te oddac Orszule i wydra nowa czarna wy/prawiona tę oddac Halenie corce moiey, kołpaczek połgranatowy sobo/łem podszyty ten oddac corce mey Orszuli, kaptur falendyszowy bur/natny nowy lisami podszyty, rękawice letnie nowe dwoie te oddac / moim corkam, wilk wyprawny ieden, niedzwiedzie dwoie iedno lepszę / oddac corce moiey starszey, a drugie podleyszę – Jaskowi Januszkowi/czowi, kiwer włosiany ieden, magierek dwie, iedna nowa iaworowka, / a druga lubelska, kołpak połgranatowy niepodszyty, kołpak drugy / falendyszowy burnatny pochodzony tez futrem nie podszyty, kołpak / łazurowy falendyszowy lisem podszyty, rękawice łosie te oddac Jas/kowi, szotka francuska y miotelka włoska, tabliczka czarna ka/mienna do pisania. Te wszystkie suknie, a futra moie, ktore się zaraz iusz / mogę na potrzebę małych dziatek moych mogą byc obraconę, a ynsze / iesliby od robacstwa lubo dla nieopatrznosci szkodę iaką podniesc mia/ły, maią byc spieniożene y na pozytek dziatek moich w całosci obro/cone.

Sreberko moie: czarka z rękoięscią srebrną weysrzedzinie / herb podkowa z olstrem skuranym, pierscionek złoty ten oddac do kos/cioła na pozłocenie kielicha, łyzek srebrnych pięc, zegarek srebrny / u Je mci X[a] rektora połockie, zegarek drugy złocisty malenki / ze dzwonkiem, olsterko do niego masiądzowę na ktory zegarek olster/ko aksamitne czarne kitayką podszytę na sznurze iedwabnym, trze/cy zegarek kwadratowy ten przy kosciołku moim ma byc, pałasz / y z rękoiescią srebrem oprawny złocisty, popierscien mosiądzowy / złocisty także y uzdzieniczka tez mosiądzowa złocista z kamuszkiem / prostym czyrwonym, guzikow srebrnych złocistych dwanascie, / kliczki do pasow od szable z przedzką srebrną, osobliwie od pasa / mego srebra sztuk dziewięc, pas blękitny[1] u ktore naprzodku prze/dzka, na zadzie dangiel y druga pozędzka y dziurek szesc srebnę. /

Do tego Je msc pan Adam Judycki wzioł u mnie pare kony ieznych / za ktorę nie popłacił nic nie miało, a iam na Je msc oddał oblig ponu / Adamowi // [арк. 280 адв.] Adamowi Łukawskiemu, ktory miał mi oddac kop dziesięc litewskich, / w czym mi sie y dotęd nie uyscił. Przeto i te kop dziesiec powinien od/dac do kosciołka me do Mniuta. Za ktore pieniodzę, przyłożywszy / nieco y sreberka mego, maią sprawic krzyż w ktorym by była y mon/strantia, a insze wszystko sreberko moie dziatkom moim nale/życ ma. Agmisek moy z drzewem kriza Swiętego y z reliquiami Swię/tych synowi moiemu Kazimierzowi oddany byc ma.

Rynsztuneczek / moy: zbroy perę, siodeł husarskich nowych połszarłatnych aksa/mit wposrzędku trzy, iedno siodło z popręgiem y z trzymionami, a d/wa tylko z popręgami, kulbaka skurą kryta nowa z popręgami / ze wszitkiemi, kulbaka stara – Sieniawskiemu. A osobno u Je° msci / pana Adama Judyckie zbroy moych własnych pozyczonych nowych / do ekspedycyiey Moskiewskiey trzy y zarękawię iedno, za ktorę / złotych dziesiec dano, a zosobna miąszych dla czeladzi dwoie, ktorę / u mnie brał dobrym rynsztunkiem, takim ma tez ie° mi oddac y kon/szerow parę do konia. A iesli sie s pamięcią dobrze zgodzyc mogę, / tedy [...]zy akarwasz złocisty wzioł tenże Je mc pan Judycky w / Wilnie u krawca Stanisława Raroga, do czego sie Je mc sam y na / ten rynsztunek był przyiacielskim sposobem pozyczony, a nie prze/dawany, o ktorym sie nieraz upominał. To wszystko ma byc w całosci / od iego mci wrocono. Szable dwie, iedna oprawiona w cepie, a druga / w skurę, rabcy dwoie iedwabne, iedne burnatne, a drugie pstrę, hord / w czarney oprawie, rucznica ptasza wilenskiey roboty y prochow/nica do niey ze luczem, muszkietow para, ieden w oprawie czar/ney, a drugi szary, kuiza z formą do kul nowa koscią osadzona, / hamaliia kurdyba nowa na tasmie iedwabney, kołka przy niey / srebrne, ładownica mała s paskiem iedwabnym iedna, kurzydano/wa ładownica czarna skurana na pasie rzemiennym iedna i sie/kirka hayducka.

Wozy, zelazy y inszy sprzęt domowy: kareta / okowana z kołmi y ze wszystkiemi potrzebami, kotczy nowy skurą / siwitą obity. Te wozy obadwa maią sie przedac y na porzytek dzia/tek obrocic. Lisich zelaz dwa do łowienia lisow. Szuflada ze pra/wami y z listami, ktorę barzo potrzebne, na maietnosci moie, ol/sterko malenkie

[1] *Зверху дапісана*: iedwabny.

z szklanymi flaszkami do kosciołka dla wina / ma byc oddana i szkatuła dembowa okowana w tey są listy y sprawy / rozne, druga szkatuła okowana, w ktorey też listy roznych osob, skryn / dwie z listami pilnemi, ktore maią byc oddane, bo wiele będą potrzeb/ne Kazimierkowi synowi memu czasu swe, skura sufanowa po/rzęta troche nowa, kobierzec ieden turecky niebarzo stary, a dwa / starę, z tych starych ieden do koscioła do ołtara pod nogi kapłanowi / ma byc dan, skur kurdybanowych dwie, kołdra stara zbawełną w niey / iedna // [арк. 281] jedna, birkowe futra sztuczek trzy, sczotka prosta szatna do / jędozenia sukien, kozuch turecky – Jaskowi, urzędnikowi memu, ma / byc oddan, materacow dwa z iedney strony rzemien, a z drugiey strony / płotno, a trzeci materacik mały z iedney strony skurą, a z drugiey / suknem zielonym obszyty, szkatułka mała zelazem białym / okowana dla chowania papieru w ktorey kałamar y spraweczek / kilka potrzebnych na chudobe moie, derha czarna włosiana, na / konia olster do pułhakow dwa, prochownica okrągłła.

Obuw: baczmag / ponoszonych bez kapci dwoie, a z kapciami iedne, czwarte nowe / bez kapci, boty iedne nowe safanowe, ciżem safanowych dwoie, / jedne stare, a drugie nowe ten obuy czeladzy moiey oddac.

W / swirnie iuchtowych skur dziewiętnascie, obuiowych skur starych / iedynascie, skura biała wyprawna i skurek małych szarych / dziesiec, miodu łubek pozaszywanych dwadziescia siedm, a ka/duszek dwie, w ktorych miodu po dwa pudy, słoniny połci trzydzies/ci trzy, kumpi osmdziesiot y ieden, sądeł dwadziescia dwa, / kiełbas kopa, z kiłodzi cztyrnascie, żołądkow siedm, skabow pięc, / grzbietow wieprowych dwa, głow pienc, sczuk więdłych dzie/wiecdziesiąt y dwie, a dawnych sczuk osmdziesiąt szesc.

Zboże / moie młocone: żyta gołego młoconego beczek czterdziescie miary / glęmbockiey, a osobliwie nadto z tego żyta co z Jowsieiowa umłoco/nego żyta beczek piętnascie miary głembockiey, owsa beczek / dwadziescia teyże miary, jeczmienia beczek cztery, pszeni/cy beczek pientnascie, iarki beczek trzy, grygi beczek pientnascie, / to wszystko miarą głembocką.

W tychże swirnach: soli beczka / iedna cała, a druga poczęta troche, nasienia konopne beczka, / maku poł osminki, masła wiadro iedne.

W tymże swirnie: kubłow / z moką dwa, trzeci kubeł z nasieniem lnienym, łom, kamien / do swiec, słodu pszęne beczek dwie, słodu jeczmięne° be/czek dwie, chmelu salanek trzy, szkła białego snopek ieden, a / szkła drobnego krobka, prędzy welnianey, klębkow cztyry, sukna sier/mieżnego lokci dziewięc, skur baranich cztyry, celęcich skur wypraw/nych dwie.

W tymże swirnie: swidrow trzy, motyki trzy, rydlow dwa, sluktow dwa, piła poprzeczna iedna y piłka iedna do sczepienia / sczepow, skobla iedna, piła do rzezania tarcic, kos dwie, do rzezania / sieczki szyn nowych trzy, narogow soth dwie, łaniew cztyry, od woza sztaba, zelaza y wilki do kuchnie dwoie, luszen parę, sworen ieden, / rożnow cztyry, linow dwa, wyrwantow do koł kowanych dwa, rasz/pel ieden, rękoiesc do kociołka, iedna barta do wozu, druga do rębenia / mięsa // [арк. 281 адв.] mięsa, nożyczek do głowy postrzygania iedne, a do popieru tez iedne, / brytwa iedna, mąsztukow wędzideł szesc, multanik z krzyżem złamany, / rur do ruczniczek krotkich dwie, zamek wnętrzny do drzwi, żelaz / do swiecienia w yzbie czarney troie, narogow starych łamanych dwo/ie, kiiec żelazny do możdzierza ieden, łamanego żelaza sztuk pięt/nascie, prawda żelazna iedna, łacuch do zawieszenia kotłow w ku/chni dwa, łancuch wielki we dwa sązni, ieden y łancużek dwoy/czasty mały na przywiązywanie psow, a osobno łancuchowę szmatki / trzy, od rydwana zelaza co w oknach bywa po bokach sztuk cztyry, / szuflada dębowa zołta s prawami y z ogonami bobrowymi, talerow / bukowych dwadziescia cztyry, żelazo od toczydła iedno, wełny run / pięcdziesiąt y iedno, wietrnik na przęcie żelaznym, szyn starych / od koł kowanych połpięty, kolasa na pare koni kowana ze wszystkim, / koł kowanych cztyry, siekir dwornych cztyry.

Cyna moia: połmiskow trzynascie, talerow dwadziescia trzy, miednica cynowa y na/lewka, przystawek dwie, mis wielkich dwie, solniczek cynowych / dwie, konew wielka cynowa we dwa garce, kufel cynowy do picia, / flasza cynowa do piwa w garcy w połtrzecia, lichtarzow para, trzeci mały mosiądzowy lichtarz, kociołek cynowy do wody swięconey / w połkwarty, do kosciołka słoiczek do schowania masla cynowy, / kwarta cynowa.

Miedz moia: możdzierow dwa mosiądzowych z kiy/cami obudwa, panew z rękoiescią, kociołkow para, trzynozek ieden, / kieleka kocioł we dwa wiadry, czerpaczka, w browarzę kotłow piw/nych dwa po dwa cebry, tręby z przytrąbkami, bania y czapka mie/dziana y z trąbami z trzema, alembik we trzy garce z trąbą iedną y ko/cioł stary we dwa cebry.

W tymże browarze: czop piwny ieden, drugi / czop gorzałczany y kubeł do zacirania piwa y drugi do kwasienia / piwa z wiekiem drzewiany*m*.

Długi moie: kącząc wieka zchadząc z te° / swiata, długi moie u kogo są zatrzymane prosze uniżenie, aby dziat/kom moim oddane były. A mianowicie: Je° mci X Jagiel, kanonik wi/lensky y prokurator kapitulny, wziął u mnie stempaka, prosze zeby / był wrocony dziatkom moim, bo mi był obiecał w koscielney sprawie / służyc, co sumnieniu Je mi dobrze wiadomo, a teraz ze wszystkie° nic / Je msci pan Stanisław Kiersnowsky winien mi złotych dwadzies/cia co prosze, zeby było oddano dziatkom moim. Jego mc pan / Mikołay Kiersnowsky wzioł u mnie rucznice ptaszą, za ktorą dano / złotych dwanascie, tenże Xięgi Arystotelesa wzioł u mnie. Przeto / prosze, zeby y to było oddano. Pan Fiedor Kosarowsky wzioł u mnie / zboża // [арк. 282] zboża żyta beczek dwie, gryki beczka, owsa beczka y to prosze, aby było oddane. U x Pierszanskiego plebana xięga Nowy Testament prosze, / aby było oddany. U tegoż obrazek Panny Naswiętszey pozłocisty moskiew/sky, abo u Je mci pana Andryiana Terleckiego, iako u dobrego, cnotli/wego człowieka, gdzież kolwiek iest, prosze zeby był wrocony. Micwy / panie pisarzu ziemski nowogrodzki, mcwy panie Janie Protaso/wiczu, pamiętno y wiadomo wms że podczas popisow powiatowych / naraiłes mi wm kupic konia u pana Karola, gdzie pieniodze goto/we dano, acz ten

kon był chromy, tedym go ia na ten czas na swą po/trzebę zażyc nie mogąc zostawił tamże przy panu Karolu na szlub / iego, ze mi go miał wyleczyc, czemu dosyc nie uczynił, bo po staremu był / chromym, czego wiele ludzi zacnych wiadomi byli y wm sam te° wiadom. / Pusczam tedy to na łaskę, baczenie y sumnienie same° wm, iesli wed/ług pana Boga te od wm ponosze szkodę, niech sie tak dzieie, ieslim / tez szkodowac nie powinien, prosze niech to będzie ubogim sirotom dziat/kom moim od wm oddano. Poddani Je° mc pana Połockiego, kturzy / brali u mnie zboże, zostali mi winni, tych regestr poddanych y dziesiąt/nikow, iako ktory co wzioł y co winni u czeladnika mego Bartosza Sze/niawskiego iest, na co y listy samego Jego mci pomienione° pana / Jana Korsaka na Hołubiczach, kasztelana Połockiego, do mnie pisane / są.

Posciel moia wszytka także y chusty białe, pierzynka iedna, poduszek cztyry z nawłoczkami sowitemi, wał sukienny, materac / ieden, kołdra biała sukienna do przykrywania poscieli to Orszolce, / kapelusz Kazimierkow stary y magierka Je, ręcznikow kupionych / nowych wzorzystych tkackich trzy y to Kazimierkowi, przesciradło / tkackie do poscieli iedno nowe to Orszule y Halence, duchna kitayczana / Orszulce, obrus uzorysty tkacki nowy y ten corkom moi*m*. A ynsze chusty / moie białe podleysze czeladzi moiey rozdane byc maią.

Naczynie / domowę: cebrow cztyry, szuflikow trzy, necek dziesięcioro, trub/nikow dwa, miednica mosiądzowa, druszlak mosiądzowy ieden.

Stoły / y insze rzeczy ruchome: stołow w yzbach białych pięc, a szosty w kosciele, / ławki dwie, zedlikow małych do siedzenia iednemu dwie, stoł w pie/karni dembowy beznogi. W teyże izbie żarn dwoie i z parplicami y / ziorecionami, w teyże yzbie ławka szeroka y stolik niewielki, dzieża / do chleba y druga mała, znowu ławeczka y stoł dembowy, przed izbą / czeladną łozek prostych do sypania cztyry, znowu łozek w swirnach / składanych trzy, dwa z szrubami drzewianymi, a trzecie z szruba/mi zelaznemi, sit starych dwa, pozeiakow trzy, kadzi warzywnych / szesc // [арк. 282 адв.] szesc, kubeł warzywny we trzy uszatki, a drugy wedwa uszatki, kadka / lipowa we dwa uszatki, dzież warzywnych trzy, beczek roznych piwnych / dwadziescia cztyry, osobno beczułek dwie. Sitko do korzenia prze/siewania, lichtarz do stoczka, zelezo do pieca, lichtarz zelazny cztyry / swiecy stawały, przędza na płotno, zgrzebne szale do ważenia korze/nia.

Naczynie stalarzowę: / hebli dwa, dłotow trzy, rzezak ieden, barta / iedna. Szor moy, szlei cztyry, dwie dyszłowych, a dwie poiedynkowych, / uzdew z nich trzy, ryngortow cztyry, leycow dwa, ieden poiedyn/kowy, a drugi dwoyczasty, uzdzeczka, kantar czerwony do kulbaki, / siodło woznickię ze wszystkim, bicz rzemianny woznicki, krzyż / do koczego, chomiątow parę rzemiannych z nabiedrzkami, torb dwie / kobiercowych skurą podszytę, siodło husarskię suknem lazurowym / pokrytę ze wszystkim, a osobno rzemienia roznego w swirnie starę. /

Niemało workow: dwa skurzanych, naszylniki poiedynkowę, (w)szystko / spisane, szlkenic pięc białych, kieliszek ieden, kieliszek malowany / beze dna, garniec turecky, także y zbanek pokoszony biały, flasz / parę z wodką rożaną, a proznych flasz cztyry, talerow alabastro/wych trzy, miska alabastrowa iedna, malowanych misek trzy, olsterko / niewielkie, w nim flasz szesc szklanych, tarka do imbieru.

Obora / moia: krow doynych iedynascie, bykow dwa, wołow na stayni karmnych / dwa, we dworze wolikow dwa, tak rocznych cieląt szescioro, trzecie/letnich cieląt troie, tegorocznych cieląt troie, koz starych dziewięcioro, / tegorocznych koz troie, swini wszystkich dwadziescioro, dwoie, te°/rocznych prosiąt dwanasciero, owiec starych dwadziescia pięc, / baranow dwa, skopow cztyry, iagniąt młodych dwadziescia y dwoie, / gęsi dwanascie, kaczek pięcioro, kapłunow dziewięc.

Konie w stay/ni: woznikow dwa, trzecieletni zrzebiec gniady ieden, kon plesniwy / na norzyce chory, klacz dwie, iedna kara, druga cisawa, klaczka wrona / tak roczna iedna, konik płowy tak roczny ieden.

Gumno: naprzod / na nowym mieyscu, gdzie gumno poczęto budowac, w brogach dwuch kop / sto zyta, w starym gumnie w brogach dwu zyta kop sto y dwadziescia, / w brogu niedomłocony i zyta kop dziesięc, w styrcie żyta kop szesc/dziesiąc, owsa w styrcie kop osmdziesiąt, a osobliwie styrty z Ow/sieiowa w Jezioriey [...] zyta kop osmnascie, owsa w styrcie kop / osmdziesiąt.

Rzeczy koscielne: krobia z rzeczami koscielnemi / naprzod, kapa materyey włoskiey z bunczukiem na zadzie z teyże ma/teryiey, ornat z teyze włoskiey materyiey ze wszystkim, iako w oł/tarze nalezy, bogazyą podszyte, autependium z teyże materyiey / iedno, ornat adamaszkowy czarny ze wszystkim, iako do ołtar[...] / należy // [арк. 283] przy mieysciu iakim swiętym przy klasztorze panienskim chowac / raczyli az do woli Bożey, iako ie Pan Naywyzszy obrocic będzie / chciał.

A iako synowi moiemu, tak y mianowany*m* corkom moim na / potrzeby wszęlakie y nawychowanie z teyze chudoby mey Jch / mci panowie opiekunowie dodawac powinni będą.

Ruchome / rzeczy moie są na osobliwym regestrze mym spisanym y ręką / moią własną podpisanę, gdzie co komu należec ma naznaczono, / a co sie mianowicie gdzie ma obrocic nie wspomniało.

Tedy to / Jch mi panowie opiekunowie mianowani maią to według nay/lepszego uważenia swego spieniężyc y zarowno miedzy dziat/ki moie dochowawszy im te wcale podzielic, co wszytko sta/teczniey przyiazni y miłosci Jch m panow opiekunow mych po/ruczam, ktorych łaski jakom za żywota zaziwał[2], takze mi ią y dziatkom / moim po smierci mey okaże, nic nie wiątpię.

[2] Слова напісна над радком.

Ciało moie grzeszne / w kosciele ode mnie zbudowanym na Mniucie uczciwie z obrzędami / w kosciele swientym katolickim będącemi, pogrzebione byc ma, / czego aby Jch msci panowie opiekunowie naznaczeni doyzrzeli / y sami sie do tego łaskawie biorąc z teyże chudoby moiey potrzeby / do tego należącę włozyli.

Pokornie uniżenie prosze, azeby ten testament ostatniey woli moiey przy mocy zupelney wszędzie / y zawsze chowan byłł. Nie mogąc tak prędką zupelne urzędu tak ziem/skiego, iako y grodzkiego z wieczystych, ktorzychem na ten czas do sprawowania tego testamentu mego zwiesc y sposobic mogł, uzylem ych mcw / panow przyiacieł moich urzędnikow ziemskich y obywatelow woiewo/dzstwa Połockiego – Jego mci pana Alexandra Tyszkiewicza, sędzie / ziemskiego Połockiego, Je mci pana Michała[3] Tyszkiewicza, pisarz(a) ziem/skiego Połockiego, a Jego mci pana Stanisława Bobkowicza, ktorzy / ych msc przy sprawowaniu tego testamentu me sami osobami swemi / bywszy, po podpisaniu ręki moiey y po przycisnieniu do nie pieczęci moiey / za ustną i oczewistą prozbą moią do tego pisanego testamentu / mego rękoma sie swoimi podpisali y pieczęci swę do niego przycisnąc / raczyli.

Pisan na Mniucie.

Roku tysiąc szesc set dwudzieste trzeciego / mca kwietnia trzydzieste dnia.

У того тес*тамен*т*у печа*те*(й) пры*ти*/сненых чо*ты*ры с по*д*писы рукъ писмо*м* по*л*скимъ под пе[…]*тъ*ми / словы:

Do te testamentu me ręką swą Walerian Or[...]nsky, do / tego testamentu będący przy tym pieczętarz Ale[...] Tyszkie/wicz, sędzia ziemski połocki, ręką swą, Michał Tyszkiewicz, pisarz / ziemski // [арк. 283 адв.] ziemski połocki, pieczętarz do tego testamentu oczewisto proszony, / pieczętarz do tego testamentu ustnie proszony Stanisław Bobkowicz / ręką swą.

Которы*й* т*от* тес*тамен*т за покладаньемъ и про*з*бою пана / Ба*рт*оша Сенявъско*го* естъ до книгъ кгро*д*ски*х* поло*ц*ки*х* вписанъ, с которы*х* / и сесъ выпи*с* по*д* печа*т*ю моею намесничою и*х* м(ило)*ст*и паном опекуномъ, / в *т*омъ тес*тамен*т*е менованы*м,* есть выданъ.

Писа*н* у Поло*ц*ку.

У того выпи/су кгро*д*ско*го* поло*цко*го печа*т* о*д*на его м(ило)*ст*и пана наме*с*ника поло*цко*го есть пры/ложона, а по*д*пи*с* руки писа*р*ское *т*ыми словы:

Янъ Бу*й*новъски*й*, кгро*д*ски*й* / поло*ц*ки*й* писа*р*, которы*й* то*т* выпи*с* за покладаньемъ и про*з*бою п(а)на / Ско*р*ня, енерала, ку акъ*т*ыкова*н*ю до кни*г* земъски*х* полоцки*х* е*ст* вписа*н*.

НГАБ. Ф. 1778. В. 1. Спр. 1. Арк. 279 – 283 адв.

ЛІТАРАТУРА

1. Сліж Н. Шляхецкія тэстаменты XVI – XVII ст. / Н. Сліж, М. Гардзееў // Гістарычны альманах. – 2000. – Т. 3. – С. 89 – 110.
2. Гардзееў, М. Тэстамент маці Сімяона Полацкага / М. Гардзееў // Беларускі горад у часе і прасторы: 500 год Полацкай магдэбургіі: Зборнік навуковых прац. – Наваполацк: ПДУ. – 2001. – С. 87 – 97.
3. Варонін, В. Тэстамент полацкага бурмістра Давыда Панкава 1559 г. / В. Варонін // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі // Матэрыялы IV Міжнароднай навуковай канферэнцыі. – Полацк: НПГКМЗ, 2003. – С. 32 – 40.
4. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў Менску. Фонд. 1778. Вопіс 1. Справа 1.
5. Полоцкая ревизия 1552 года / Ред. И.И. Лаппо.– М.: Унив. Тип., 1905. – 257 с.
6. Радаман А. Земскія ўраднікі Полацкага ваяводства (другая палова XVI – першая палова XVII стст.) / А. Радаман, В. Галубовіч, Д. Вілімас // Commetarii polocenses historici. – 2004. – Т.І. – С. 73 – 80.
7. Актавая кніга полацкага магістрата 1650 г.: зб. дак. / НАН Беларусі, Ін-т гісторыі; склаў і падрыхт. да друку М.Ю. Гардзееў.– Мінск: Беларус. навука, 2006. – 270 с.
8. Мицик, Ю. Юдицькі – провідний шляхетський рід Речицького краю XVII – середини XIX ст. / Ю. Мицик // Шостыя Міжнародныя Доўнараўскія чытанні, міжнародная навуковая канф. (2007, Рэчыца). Міжнародная навуковая канферэнцыя «Шостыя Міжнародныя Доўнараўскія чытанні», 14 – 15 лістапада 2007 г.: [матэрыялы]: у 2 ч. Ч. 2. Рэчыца ў часе і прасторы: 795 год заснавання горада. – Гомель: ГДУ імя Ф. Скарыны, 2008. – С. 50 – 61.
9. Пазднякоў, В. Пратасовічы / В. Пазднякоў // Вялікае княства Літоўскае. У 2 т. Т. 2.: Кадэцкі корпус-Яцкевіч / Рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд) [і інш.] – Мінск: БелЭн, 2007. – С. 464 – 465.
10. Boniecki, A. Herbarz polski. Cz. I. Wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich. – T X. – Warszawa: Skład główny Gebethner i Wolff w Warszawie, 1907. – 397 s.
11. Kojałowicz, W. W. Herbarz rycerstwa W. X. Litewskiego tak zwany Compendium czyli o klejnotach albo herbach których familie stanu rycerskiego w prowincyach Wielkiego Xięstwa Litewskiego zażywają. – Kraków: W Drukarni «Czasu» Fr. Kluczyckiego i spółki, 1897. – 527 s.

[3] Слова напісна над радком.

12. Topolska, M.B. Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo, 1984. – 338 s.
13. Wolff J. Senatorowie i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego (1386 – 1795).– Kraków: W drukarni Wł. L. Anczyca i spółki, 1885. – 361 s.
14. Pamiętniki Filipa, Michała i Teodora Obuchowiczów: (1630 – 1707). – Warszawa: «DiG», 2003. – 640 s.
15. Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego: analizy i obrazy. – Kraków: UNIVERSITAS, 2006. – 934 s.

БЕЛОРУССКАЯ И РОССИЙСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ О СОБЫТИЯХ РУССКО-ФРАНЦУЗСКОЙ ВОЙНЫ 1812 ГОДА НА ПОЛОТЧИНЕ

Е.В. ГЛАЗЫРИН
(Полоцкий государственный университет)

Материал посвящен изучению историками событий, которые имели место в период русско-французской войны 1812 года на территории Полотчины. Актуальность темы заключается, прежде всего, в приближающемся 200-летнем юбилее упомянутой войны и, следовательно, в необходимости подведения своеобразного итога работе, проделанной историками по освещению событий на Полотчине в период «русской компании» 1812 года, а также, в необходимости систематизации имеющихся исследований по данной теме.

К сожалению, до сегодняшнего времени отсутствуют какие-либо исследования по теме доклада не только в белорусской историографии, но также и в российской и зарубежной историографии. Имеет смысл указать на тот факт, что и, в целом, о событиях войны 1812 года на Полотчине не так много, а можно сказать единицы научных работ, хотя основная масса научных исследований по истории наполеоновского нашествия насчитывает тысячи работ историков – монографий, коллективных трудов, брошюр, статей, рецензий, документальных публикаций.

В числе первых историографических исследований можно назвать работы Липранди Ивана Петровича: «Опыт каталога всем отдельным сочинениям по 1872 г. об Отечественной войне 1812 г.» [1], «Материалы для Отечественной войны 1812 г., собрание статей, помещенных в различных периодических изданиях» [2] и Дубровина Николая Федоровича: «После Отечественной войны» [3]. Дубровин Николай Федорович – академик Императорской академии наук (с 1900 г.). Учился в Полоцком кадетском корпусе, Дворянском полку и Артиллерийской академии; служил в гвардейской артиллерии. С 1896 г. редактировал «Русскую Старину».

К 100-летнему юбилею В России вышло 7-и томное издание «Отечественная война и Русское общество» (СПб, 1911), в котором присутствовало ряд историографически статей: А.М. Васютинский –«Отечественная война во французской исторической литературе» [4], В.Н. Перцев - «Отечественная война и Наполеон в немецкой исторической литературе» [5], К.А. Военский – «1812 год в английской литературе» [6], В.П. Алексеев – «Отечественная война в русской исторической литературе» [7].

В советское время в трудах Л.Г. Бескровного «Отечественная война 1812 года» [8] и «Очерки военной историографии России» [9] и П.А. Жилина «Гибель наполеоновской армии в России» [10] и «Очерки советской военной историографии» [11] сделан обзор основной зарубежной и советской литературы, вышедшей в свет до 1962 года. В трудах Б.С. Абалихина, В.А. Дунаевского «1812 год на перекрестках мнений советских историков 1917 – 1987» [12], Б.С. Абалихина «1812 год: актуальные проблемы истории» [13] проанализирована литература, опубликованная в 1962 – 1982 гг. Среди последних работ по историографии войны 1812 года можно назвать следующие: Троицкий Николай Алексеевич «Отечественная война 1812 года. История темы» [14], «Современная историография войны 1812 года» [15], Шеин Игорь Александрович «Война 1812 года в отечественной историографии» [16].

Таким образом, в условиях недостаточного историографического исследования событий войны 1812 года на Полотчине, целью представленного научного доклада является анализ комплекса научных работ 19 – нач. 21 веков, посвященных военным действиям на Полотчине во время войны 1812 года. Естественно, что главными задачами исследования являются:

– определение вклада белорусских и российских историков в изучении темы;
– выявление основных этапов в развитии историографии по теме;
– постановка проблемных вопросов, требующих дальнейшего научного исследования.

После прихода к власти большевиков в 1917 году и установления нового общественного строя изменяется отношения ко многим историческим событиям, меняются направления исторических исследований. Основное внимание было уделено в первую очередь новейшим революционным событиям. История XIX в. и предшествующих ему столетий рассматривалась как менее значимое. Это положение распространялось и на Отечественную войну 1812 года. В межвоенный период в исторической науке формируется официальная историческая школа во главе с зам. наркома просвещения М.Н. Покровским

В 1923 г. выходит сборник статей М.Н. Покровского «Дипломатия и войны царской России в XIX столетии» [17], включивший ряд дореволюционных работ историка без каких-либо коррективов и допол-

нений. Россию, и только ее, Покровский пытался представить в качестве агрессора, утверждая, что в декабре 1810 г., в то время как Наполеон, вовремя предупрежденный об этих планах, «получил полтора года на подготовку своего «нашествия», – по существу явившегося актом необходимой самообороны». Менее всего склонен М.Н. Покровский считать начавшуюся войну Отечественной. Само это слово он обычно ставил в иронические кавычки, утверждая, что виновником в начавшейся с Францией войне было исключительно русское дворянство. Низкой оценки заслуживают у Покровского русская армия и ее командование. Армия, утверждал он, «управлялась так же плохо, как и всегда». Кутузов «оказался слишком стар для каких бы то ни было решительных действий…», а при Бородине он «достиг только того, что не был разбит наголову…». Народную войну вызвало лишь мародерство «Большой армии», а патриотизм русского народа – всего лишь результат «защиты своего очага от мародеров» [17, с. 57].

С иных позиций и на основе достаточно глубокого знания конкретно-исторического материала были написаны труды ряда видных военных историков (А.И. Верховского, А.А. Свечина, М.С. Свечникова и др.), пришедших в Красную Армию из старой царской армии и включившихся в преподавание военных наук в стенах высших военно-учебных заведений.

Прежде всего, нас заинтересовал труд Александра Андреевича Свечина «Эволюция военного искусства» [18], в котором глава тринадцатая посвящена действиям Наполеона в России. Свечин в своей работе придерживается более оптимистической оценки деятельности генерала Пфуля – автора тактического плана ведения войны с Наполеоном: «…В плане Пфуля крупное значение имел укрепленный лагерь у Дриссы тет де пон на Западной Двине, куда должна была отходить 1-я армия, чтобы дать возможность 2-й армии ударить на сообщения Наполеона. План имел в виду принести в жертву нашествия Наполеона только Литву и Белоруссию и сохранить коренные русские области. Однако, сообщения Наполеона на Двине растягивались только на 300 километров. При имевшемся соотношении сил, надо было дать развиться Наполеоновскому сокрушению на 800 км. Ошибка Пфуля была лишь в масштабе; в основе же его идеи являлись не глупыми «теоретическими бреднями», а заключали в себе здоровое ядро. Разделение наших сил по плану Пфуля принесло ту пользу, что явилось формальным основанием для отказа вступить в начале войны в решительный бой с Наполеоном» [18, с. 233].

Более взвешанную оценку, в сравнении с дореволюционной официальной историей войны 1812 года, дает Свечин событиям у Полоцка. Прежде всего он правильно определяет основную тактическую задачу корпусов Удино и Сен-Сира: «Положение на театре военных действий было таково: Наполеон находился в Москве, имея корпус Жюно в Можайске. Его сообщения прикрывали: корпус Макдональда, преимущественно пруссаки, на подступах к Риге, куда прибыл из Финляндии русский корпус Штейнгеля. На средней Двине, от Полоцка до Витебска, корпуса Удино и Сен Сира (баварцы) стояли против сильного корпуса Витгенштейна… На юге, в Полесье, Шварценберг объединял действия над своим австрийским корпусом и саксонским корпусом Ренье». Таким образом, никакого похода корпуса Удино на Петербург не предусматривалось. Более того, «В соответствии с планом, одобренным Александром, Штейнгель, не оставив в Риге почти вовсе полевых войск, должен был подойти к Витгенштейну. Витгенштейну указывалось отбросить на запад французские корпуса и, выставив против них заслон, занять р. Уллу. Чичагов, отбросив также на запад Шварценберга, должен был занять верхнюю Березину « и тем самым окружить Наполеона. 18 октября Витгенштейн атаковал Полоцк, однако штурм затянулся и Сен-Сир смог организованно отступить в Виленском направлении, а «французский корпус Удино не удалось отбросить от сообщений Наполеона. Удино отошел к р. Улле, и затем, усилившись корпусом Виктора из Смоленска, сосредоточился у м. Черея», где и сдержал корпус генерала Витгенштейна. Окружения не получилось. [18, с. 238].

Вскоре после смерти Покровского в 1932 г. наметилось изменение подходов к войне 1812 года. Скорее всего, это было связано с необходимостью патриотического воспитания «борцов» за будущее коммунистическое общество на основе героического прошлого, для укрепления веры в непобедимость советского народа. Как следствие – фронтальное изучение войны 1812 года.

Главным событием предвоенных лет стал выход двух значительных исторических произведений Евгения Викторовича Тарле – «Наполеон» [19] и в 125-летний юбилей войны – «Нашествие Наполеона на Россию» [20]. Несмотря на подробное описание, военных действий на главном направлении, Тарле лишь вскользь касается событий на правом (северном фланге) русской армии, как бы подчеркивая второстепенность, происходящих здесь событий. Главное внимание при освещении событий на Полотчине, Тарле сосредотачивает на характеристике командующего 1-м пехотным корпусом П.Х. Витгенштейне, показывая его не с лучшей стороны: «Генерал Витгенштейн был полководцем очень посредственным и нерешительным, к тому же ответственная роль защитника Петербурга сильно его подавляла. Еще в первые дни войны он имел неудачное столкновение с французами и предпринял вынужденное отступление к Друе» [20, с. 68]. К сожалению, Е.В. Тарле по какой-то причине не совсем верно определяет стратегическую задачу, данную Наполеоном Удино. В частности, он писал: «У Витгенштейна в распоряжении было 25 тысяч человек. Против Витгенштейна шел маршал Удино (герцог Реджио). У маршала Удино было около 28 тысяч человек, хотя Наполеон распорядился с начала вторжения, чтобы у него было 37 тысяч, потому что, по мысли императора, Удино должен был, соединившись с Макдональдом, осаждавшим Ригу, угрожать Петербургу». Как было отмечено выше в работе Свечина, Удино должен был обеспечить

охрану сообщения главных войск с севера, а не атаковать Петербург, тем более, что через Полоцк, Глубокое и Вильно шла дополнительная линия сообщений.

Сражение под Клястицами Евгений Тарле рассматривал не как успех русских войск, а как тактическая ошибка Удино, который «..между Клястицами и Якубовом встретился с Витгенштейном, и встретился как раз тогда, когда целую треть своего отряда должен был отделить для охраны мостов через Дриссу, а другую треть под начальством генерала Вердье отправил к Себежу. 30 июля Витгенштейн имел успех в столкновении с сильно ослабленным таким образом маршалом Удино» [20, с. 69] Однако, по мнению Е. Тарле этот успех был только поводом для поднятия духа в Петербурге и не более. В частности Тарле отмечал: «В ночь на 31 июля царь выехал из Москвы и направился в Петербург, куда прибыл 3 августа. Невеселые вести посыпались на него в ближайшие дни из армии. Для публики можно было всячески высказывать ликование по поводу «победы» Витгенштейна над Удино и умалчивать о том, что на другой день эта победа сменилась поражением и смертью Кульнева» [20, с. 117].

Дальнейшие военные действия в августе у Полоцка Е. Тарле описывает весьма в интересной последовательности: «Разбив Кульнева, отряд маршала Удино все-таки вернулся в Полоцк и здесь с этих пор, т. е. со 2 – 3 августа, долго стоял в бездействии. Корпус Витгенштейна тоже не подавал особых признаков жизни, довольствуясь больше обсервационной, чем непосредственно активной ролью» [20, с. 71]. Возникает закономерный вопрос. Почему Тарле не обращает внимания на одно из самых значительных сражений в войне – первое Полоцкое сражение 5 – 6 августа 1812 г., которое оценивается многими историками, в том числе и современными, как победа русских войск, в результате которой был предотвращен второй поход французов на Петербург? Не потому ли, что за это сражение Сен-Сир был удостоен звания маршала, не потому ли, что Витгенштейн не справился с приказом о взятии Полоцка и дальнейшем наступлении в тыл Наполеона и разрушении путей сообщения, не потому ли, что «паника среди аристократии, в царском окружении, в царской семье росла не по дням, а по часам» [20, с. 118].

В довершении портрета Витгенштейна Е. Тарле возлагает на него и вину за неуспешную Березинскую операцию, к которой Витгенштейн, по-просту, «опоздал».

В 1938 г. увидела свет книга «Полководческое искусство Наполеона» [21], хотя и не оставившая столь ощутимого следа в изучении проблемы, как монография Е.В. Тарле, но содержавшая интересные материал о русско-французской войне 1812 года. Она принадлежала перу видного военного историка, профессора Академии Генерального Штаба РККА комбрига Н.А. Левицкого. Большое внимание Н.А. Левицкий уделил характеристике стратегии и тактики Наполеона.

Что касается боевых действий под Полоцком, то безусловно, красный комбриг стоял на позиции непобедимости русских войск: «Оставленный Наполеоном под Дриссой 40-тысячный корпус маршала Удино двигался на Себеж, пытаясь оттеснить 25-тысячный корпус Витгенштейна, прикрывавший петербургское направление. Но действия Удино оказались неудачными: Витгенштейн в течение 30 – 31 июля и 1 августа атаковал его под Клястицами, а затем под Головщиной и вынудил к отступлению с потерей 10 000 чел» [21, с. 194].

Начавшаяся Великая Отечественная война определила дальнейшее осмысление событий 1812 года, их уроков, стремление к более полному раскрытию народного характера первой Отечественной войны, ее форм и методов, способствовала пропаганде опыта прошлой борьбы среди широких кругов советских людей, и в первую очередь среди воинов Красной Армии. Острой потребностью стало создание популярной, научно-популярной, агитационной и пропагандистской литературы – малоформатных книг и брошюр, которые легко умещались в карманах бойцов и командиров, газетных и журнальных статей, рассчитанных на массового читателя.

Большое принципиальное значение в этот период имела статья М.Т. Иовчука «Великие традиции русского патриотизма» [22], в которой было обращено внимание читателей на великие традиции патриотизма народов России, воплощенные в ратных подвигах таких замечательных русских полководцев, как Дмитрий Донской, Александр Невский, Петр Великий, Александр Суворов, Михаил Кутузов. Это обращение к имени наших великих предков во весь голос прозвучало затем в речи Сталина на параде войск Красной Армии 7 ноября 1941 г., отправлявшихся на фронт прямо с Красной площади [23, с. 32].

Главной темой исследований в военное время была тема народного характера войны 1812 года. 12 июля в Ленинграде была подписана к публикации брошюра Б.М. Кочакова, Ш.М. Левина и А.В. Предтеченского «Великое народное ополчение» [24], 18 июля там же – брошюра Д.Е. Червякова «Партизанские отряды в Отечественной войне 1812 года» [25], а 19 сентября была подписана к печати книжка Л.Н. Бычкова под названием «Партизанское движение в Отечественной войне 1812 г.» [26]. 18 августа в издательстве Академии наук СССР подписана к печати книга К.В. Сивкова «Разгром наполеоновской армии в России в 1812 г.» [27].

Таким образом, во время войны 1941 – 45 гг. окончательно формируется официальное отношение руководства Советского Союза к русско-французской войне 1812 года. Для сплочения общества в борьбе с немецкими захватчиками, жизненно необходимо было показать народный характер предыдущих войн, поэтому за войной 1812 года окончательно закрепляется название «Отечественная». В целях, создания образа непогрешимости и безошибочности руководителей партии и государства, необходимо было показать традиционную талантливость русских полководцев. Для активизации партизанского движения – показать исключительную роль партизан во

время русско-французской войны. Все эти принципы в результате приводили к искажению реальных событий во время войны 1812 года, и ее характера для белорусских земель.

В послевоенный период такая концепция была доминирующей в советской историографии вплоть до начала 1990-х годов. Научные исследования в этот период были направлены на детализацию событий войны. Особенно пристальное внимание историков к этой теме, проявлялось традиционно к юбилейным датам – 150-и и 175-летие вышеназванной войны. На этом этапе развития историографии войны 1812 г. происходит локализация исследований по отдельным регионам, в том числе и по Беларуси.

Одно из таких исследований это работа Ефрема Ивановича Корнейчика «Белорусский народ в Отечественной войне 1812 года» [28]. Согласно, принятой в советской историографии концепции, автор конкретизируя события войны на Беларуси, стремится на ярких и убедительных фактах показать боевое содружество между русским и белорусским народами, укрепление родства двух братских народов. Особенное внимание Е. Корнейчик уделяет также решающей роли русской армии и русского народа, принесших белорусскому народу избавление от иноземного порабощения.

Широко используя предания в своем труде, автор создает видимость массовой партизанской борьбы на территории Полоцкого уезда. [28, с. 62 – 63]. Особенно показателен пример о «..совместных боевых действиях кавалерийских разъездов корпуса Витгенштейна с партизанами из местного населения. В таких действиях неоднократно участвовали крестьяне деревни Жарцы, Полоцкого уезда, организованные в партизанский отряд. 8 сентября отряд французов в составе батальона пехоты и эскадрона кавалерии вел в лесу от реки Полоты до Двины разведку и стал приближаться к деревне Жарцы с намерением занять ее. О приближении неприятеля узнали крестьяне - партизаны этой деревни. Они обратились к находившемуся в их деревне казаку Трушину с просьбой принять над ними команду. Казак охотно согласился. Крестьяне, «тотчас взяв свои ружья», бросились в лес, в котором находился неприятель, и «встретили его ружейным огнем». Понеся потери, французы повернули обратно, а партизаны преследовали их… В рапорте генерала Властова дается достойная оценка патриотическому подвигу партизан деревни Жарцы. Генерал Властов писал: «Долгом поставляю, донося о сем, просить Вашего сиятельства, дабы известен был публике сей удивительный поступок тех мужиков, доказывающий, что отменная их любовь и дриверженность к отечеству, а к врагам оного непримиримая вражда побудили их вооружиться по собственной своей воле и, забыв все ужасы войны, жертвовать жизнью своею единственно дабы сколько возможно истреблять врагов Отечества» [28, с. 65]. Чем не героизм и патриотизм белорусского народа в союзе с русским народом?

Однако, справедливости ради, необходимо уточнить обстоятельства приведенного примера действий партизан. Во-первых, сам автор писал, что в д. Жарцы было 22 двора и все взрослое население ушло в партизаны. Если предположить, что в 22 дворах жило в среднем по 7 человек, то всего оказывается 154 человека. «Все взрослое население» уйти в партизаны не могло, оставив на произвол судьбы детей, поэтому скорее всего речь идет о взрослом мужском населении. Учитывая, что традиционно, сохраняется хотя бы паритет мужчин и женщин, то речь должна идти о 70 мужчинах. В число этих мужчин входят и дети. Предположим, что в каждом дворе было по 1 ребенку мужского пола, то выходит всего 22 ребенка. Итого «все взрослое население» составляло около 50 человек. Подтверждение этой цифре есть во многих источниках и работах историков, которее писали о награждении почти всех мужчин деревни Жарцы (около 30 человек) медалью в честь победы в войне. Итак, как было изложено автором выше, партизанам противостоял батальон пехоты и эскадрон кавалерии, т.е. выходит, что 50 необученных крестьян, взяв в руки ружья, нанесли поражение 300–м кавалеристам и 500-м пехотинцам [29, с. 5], вооруженных до зубов и саблями и огнестрельным оружием, да еще и гнались за французами. К этому стоит добавить, что крестьяне д. Жарцы являлись все старообрядцами, предки которых переселились в ВКЛ и, конечно, видели в русской армии своих соотечественников. Вот такая выходит красивая сказка, которая переходит из года в год в учебники по истории. Я думаю, что дальнейший анализ единственной книги по истории Беларуси в период русско-французской войны будет таким же, т.к. вся книга строго выдержана в русле советской идеологии.

Вместе с тем, в советской историографии существовал еще и так называемый «классовый подход», для которого было главным увидеть освободительную борьбу крестьян в этой войне. С таких позиций освещались события войны 1812 года и в Витебской губернии в работе В.И. Бабкина «Новые материалы о классовой борьбе крестьян в 1812 г.» [30]. Автор, широко используя материалы Российского государственного военно-исторического архива, показывает усиление крестьянской борьбы во время войны. В частности, он отмечает:, что «Вся территория Витебской губернии была охвачена крестьянскими волнениями.» [30, с. 346]. Причем волнения были массовыми и носили боевой характер. Вот как описывается одно из таких волнений в донесении Витебского губернатора в Петербург, опубликованное в данном издании: «Крестьяне помещиков Малиновского и Репнинского с начала июля взбунтовались, вышли из повиновения у своих господ и разграбили казенный магазин в деревне Дворище и своих помещиков прогнали». Против полоцких крестьян был послан отряд Московского драгунского полка под командованием поручика Квятковского. Крестьяне деревни Дворище встретили карателей будучи вооруженными «ружьями, пистолетами, кольями» [30, с. 346]. Отряд вынужден был отступить, преследуемый крестьянами до деревни Казулино, где 9 августа ночью он был окружен. И «бунтовщики со стрельбою и большим криком бросились на команду, смяли оную, убив до смерти 2 драгун, поручика Квятковского и заседателя Ольшевского прибили бесчеловечно, потом перевязали схваченных ими одного унтер-офицера и 11 человек ря-

довых драгун и отвели в Полоцк к французам». Пришлось посылать эскадрон драгун под командованием майора Шонгофа. И только на этот раз удалось разгромить бунтующих крестьян. По приговору военного суда «зачинщики» дворовый человек Даниил Макаров, Семен Грачуха и Ларион Куренок были приговорены к смертной казни через повешение [30, с. 346]. Причиной такого массового возмущения крестьн, автор видит в стремлении их к освобождению от крепостничества с помощью французской армии [30, с. 343].

В духе русского патриотизма к 175-летнему юбилею появляются еще несколько монографических исследованй, которые содержали более или менее детальное изображение событий на Полоцкой земле. Прежде всего, это книга «Полоцк: Исторический очерк» [31] и юбилейное издание «Бородино, 1812» [32]. В историческом очерке материал о Полоцке во время войны 1812 г. был подготовлен белорусским историком Валентиной Владимировной Чепко [33], издание «Бородино, 1812» – авторским коллективом под редакцией члена-корреспондента АН СССР Жилина Павла Андреевича. К сожалению, каких-либо новых подходов в оценке военных действий на Полотчине и ранее неопубликованных фактов, по сравнению с работами 19 – нач. 20 века там не содержится. В книге «Полоцк: Исторический очерк» можно отметить эмоциональную окраску текста. В «Бородино, 1812» впервые опубликованны цветные копии картин, изображающие различные моменты в Полоцких сражениях: «Атака у Клястиц» – хромолитография Н. Самокиша [32, с. 50], «Преследование русскими конногвардейцами конных егерей под Полоцком», худ. Ф. Чирка [32, с. 52], «Сражение у Полоцка 18 августа 1812 г.» – гравюра Ругендаса [32, с. 53], «Взятие Полоцка 6 октября 1812 г.» – гравюра Беггрова [32, с. 255], «Матвеев – ратник 1-й дружины Петербургского ополчения» – литография В. Тамма [32, с. 255] и «Штурм Полоцка 6 октября 1812 г.» – хромолитография Н. Самокиша [32, с. 254].

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. в условиях демократизации общества, начинается пересмотр многих концептуальных положений в исторической науке, который продолжается до сегодняшнего времени. Русско-французская война 1812 года так же привлекла к себе внимание историков и публицистов. Появляется целый массив работ, содержащий новые более объективные подходы в ее освещении. Авторами привлекаются к анализу ранее неиспользовавшиеся документальные материалы, переводная литература и иностранные источники.

Хотелось бы отметить в этом периоде историографии две основные фундаментальные работы российских историков, посвященных именно военным действиям на Полоцкой земле. Это работа кандидата исторических наук, доцента, заместителя начальника кафедры Академии ГПС МЧС РФ, Александра Беспалова «Направление – Петербург» [34], напечатанная в военно-историческом журнале «Рейтар» в номерах №5 – 8 за 2005 год и монография доктора исторических наук, профессора Московского городского педагогического университета Андрея Ивановича Попова «Первое Полоцкое сражение» [35].

И тот и другой авторы при описании событий использовали широкий спектр источников и литературы, включая иностранные, что дало буквально, по дням восстановить детали происходящих событий. Сражения расписывались почти по часам. С точностью до одного солдата воспроизведен состав противоборствующих сторон.

Основной вывод А. Беспалова заключается в том, что «Отечественная война 1812 года наглядно продемонстрировала всему миру, что нельзя сломить русский народ силой. Поход в Россию стал началом конца наполеоновской империи. Хотя бои на петербургском направлении и были оттеснены в тень грандиозными событиями под Смоленском, Бородиным, Малоярославцем, Красным, но, как отмечает А. Беспалов, они стали тем примером мужества и патриотизма, который должен сохраниться навеки. Вместе с тем, он отдает должное солдатам Швейцарской Конфедерации, сражавшимся под французскими знаменами. «Красные швейцарцы» оказались достойны памяти своих доблестных предков. Они с достоинством и честью исполнили свой воинский долг и их не в чем было упрекнуть» [34, с. 103]. Необходимо отметить, что автор не коснулся других проблем, кроме военных действий, а следовательно, его произведение – это только характеристика боеспособности обеих армий и таланта полководцев, без учета того, на какой земле происходили сражения и, как относилось население Полотчины к войне, каковы последствия войны для мирного населения.

В таком же стиле подготовлена и вторая упомянутая монография А.И. Попова, за исключением того, что она не раскрывает полноту всех военных действий и автор уходит от освещения острых проблем взаимоотношений русской армии и местных жителей. Его основные выводы заключаются в том, что явным преувеличением является тезис, будто Витгенштейн сковал действия трех французских корпусов, ослабив таким образом главную группировку, а также, что никакого «великого влияния на общий ход войны» тогдашние действия Витгенштейна, конечно же, не имели – Наполеон как преследовал 1-ю и 2-ю Западные армии, так и продолжал двигаться вслед за ними вплоть до Москвы. Но «виновником» этого был вовсе не Витгенштейн, а бескрайние российские просторы. Оставление 2-го корпуса на Двине ровно настолько же ослабило наполеоновскую армию, насколько отделение 1-го корпуса – русскую. Отделение от «Великой армии» 6-го корпуса было не великой для нее потерей - если даже на дороге до Полоцка он без единого выстрела лишился до 40 % своего состава, то нетрудно представить, в каком состоянии он добрался бы до главной армии, а потому вряд ли бы он «пригодился бы при Бородине». Не согласен А.И. Попов и с тезисом предшествующих историков о том, что будто бы под влиянием успешных действий Витгенштейна Наполеон отказался от наступления на Петербург. Конечно, во время самой войны, от страха и от неведения, современники присвоили генералу почетный титул «Защитника града Петрова», но историки должны знать, что тогда император французов вовсе не собирался наступать на Петербург. [35, с. 112 – 113].

К современному периоду историографии относится работа белорусского исследователя Александра Ярошевича «Полацк падчас вайны 1812 г.» [36], напечатанная в 1-м томе «Полацкіх гістарычных запісках» (Новополоцк, 2004). На основе широкого использования, прежде всего, польских и французских источников автор попытался подробно восстановить события 1812 года на Полотчине. Несомненно важной частью исследования является характеристика Полоцка перед началом войны. Автор правильно оценивает военно-стратегическое положение города в предстоящей войне, отмечая его важное географическое размещение, большую территорию со значительным количеством населения [36, с. 59]. Впервые в историографии автор обращает внимание на характеристику социально-экономических событий в самом Полоцке во время войны. Отмечая отсутствие «адзінства настрояў у адносінах да напалеонаўскіх войскаў сярод розных этнаканфесійных, саслоўных, сацыяльных груп насельніцтва» [36, с. 64], А. Ярошевич приводит весьма интересные сведения о специфике взаимоотношений французской администрации с местными жителями. К сожалению, автор дал довольно ограниченное описание Полоцких сражений и их военно-стратегического значения. Так, например, значение первого Полоцкого сражения в августе 1812 года заключается, по мнению автора, в том, что «абодва бакі адмовіліся ад шырокіх наступальных дзеянняў і перайшлі да пазіцыйнай абароны» [36, с. 62], хотя последствия этого сражения были более значительными – Удино и Сен-Сир не позволили Витгенштейну занять Полоцк, ликвидировать один из двух главных путей сообщения «Великой армии» Наполеона (Вильно-Глубокое-Полоцк-Витебск-Смоленск) и принять участие в Смоленском сражении.

Таким образом, в историографии войны 1812 года на Полотчине можно выделить следующие основные этапы:

1.Этап дворянской (официальной) историографии (XIX – нач. XX века). Для этого этапа характерно преувеличение роли действий 1-го пехотного корпуса под руководством П.Х. Витгенштейна и переоценка его полководческого таланта.

2.Этап становления советской историографии (1917 – 1930-х гг.). В этот период первоначально происходит полное отрицание как успешности военных действий на правом фланге русских войск, так и мнения о полководческом таланте П.Х. Витгенштейна.

3.Этап доминирования советской историографии (1941 – нач. 1980-х гг.), когда во время войны 1941 – 45 гг. происходит почти полная переоценка войны 1812 года, закрепляется за ней статус отечественной, а деятельность Витгенштейна считалась успешной.

4.Этап демократической историографии (сер. 1980-х – по настоящее время). Отсутствие жесткой идеологизации науки и либерализация исследований приводит к установлению более объективной и взвешенной оценке событий 1812 года, а в Полоцких сражениях историки стараются увидеть ошибки и успехи обеих армий, более склоняясь в пользу успешности действий Удино и Сен-Сира. Вместе с тем, отмечается роль в войне высокого патриотического подъема в русской армии.

В дальнейшем, изучение событий русско-французской войны 1812 года на Полотчине должно сосредоточиться, на наш взглд, на решении следующих проблем. Прежде всего, это отношение к войне различных этнических и социальных групп Полотчины. Во-вторых, детализация военных действий на Полотчине, с целью объективной оценки их значения, в том числе и партизанского движения и, в-третьих, характеристика политики французских властей на Полотчине и последствий войны для населения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Липранди, И.П. Опыт каталога всем отдельным сочинениям по 1872 год об Отечественной войне 1812 года / И.П. Липранди. – М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1876. – 124 с.
2. Липранди, И.П. Материалы для истории Отечественной войны 1812 г. Текст. / И.П. Липранди. – Санкт-Петербург: тип. Э. Аргнгольда, 1867. – 260 с.
3. Дубровин, Н.Ф. После Отечественной войны (из русской жизни в начале XIX века) / Н.Ф. Дубровин // Русская старина. – 1904. – № 117.
4. Васютинский, А.М. Отечественная война во французской исторической литературе / А.М. Васютинский // Отечественная война и русское общество. Юбилейное издание / ред. А.К. Дживелегова, С.П. Мельгунова, В.И. Пичета в 7-и томах – М.: Издание Т-ва И.Д. Сытина, 1912. – Т. 7 – С. 282 – 290.
5. Перцев, В.Н. Отечественная война и Наполеон в немецкой исторической литературе / В.Н. Перцев // Отечественная война и русское общество. Юбилейное издание / ред. А.К. Дживелегова, С.П. Мельгунова, В.И. Пичета в 7-и томах – М.: Издание Т-ва И.Д. Сытина, 1912. – Т. 7 – С. 291 – 293.
6. Военский, К.А. 1812 год в английской литературе / К.А. Военский // Отечественная война и русское общество. Юбилейное издание / ред. А. К. Дживелегова, С. П. Мельгунова, В. И. Пичета в 7-и томах – М.: Издание Т-ва И.Д. Сытина, 1912. – Т. 7 – С. 294 – 298.
7. Алексеев, В.П. Отечественная война в русской исторической литературе / В.П. Алексеев // Отечественная война и русское общество. Юбилейное издание / ред. А.К. Дживелегова, С.П. Мельгунова, В.И. Пичета в 7-и томах – М.: Издание Т-ва И.Д. Сытина, 1912. – Т. 7 – С. 299 – 317.
8. Бескровный, Л.Г. Отечественная война 1812 года / Л.Г. Бескровный. – М.: Соцэкгиз, 1962. – 611 с.

9. Бескровный, Л.Г. Очерки военной историографии России / Л.Г. Бескровный. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 318 с.
10. Жилин, П.А. Гибель наполеоновской армии в России / П.А. Жилин. – М.: Наука, 1968. – 403 с.
11. Жилин, П.А. Очерки советской военной историографии / П.А. Жилин. – М.: Воениздат, 1974 – 413 с.
12. Абалихин, Б.С. 1812 год на перекрестках мнений советских историков 1917 – 1987 / Б.С. Абалихин, В.А. Дунаевский. – М.: Наука, 1990. – 243 с.
13. Абалихин, Б.С. 1812 год: актуальные проблемы истории / Б.С. Абалихин. – Элиста: Джангар, 2000. – 170 с.
14. Троицкий, Н.А. Отечественная война 1812 года. История темы / Н.А. Троицкий. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1991. – 112 с.
15. Троицкий, Н. А. Современная историография войны 1812 года / Н.А. Троицкий // СГУ [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.sgu.ru/files/nodes/9869/08.pdf
16. Шеин, И. А. Война 1812 года в отечественной историографии / И.А. Шеин. – М.: Военный университет, 2002. – 385 с.
17. Покровский, М.Н. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии: сборник статей / М.Н. Покровский. – М.: Красная новь, 1923. – 392 с.
18. Свечин, А.А. Эволюция военного искусства / А.А. Свечин // Соч.: в 2 т. – М.: Госиздат, 1927. – Т. 1. – 387 с.
19. Тарле, Е.В. Наполеон / Е.В. Тарле. – М.: Наука, 1991. – 461 с.
20. Тарле, Е.В. Нашествие Наполеона на Россию / Е.В. Тарле. – М.: Воениздат, 1992. – 303 с.
21. Левицкий, Н.А. Полководческое искусство Наполеона / Н.А. Левицкий. –М.: Воениздат, 1938. – 278 с.
22. Иовчук, М.Т. Великие традиции русского патриотизма / М.Т. Иовчук // Большевик. – 1941.– № 13. – С. 7 – 8.
23. Сталин, И.В. О Великой Отечественной войне Советского Союза / И.В. Сталин. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1947. – 207 с.
24. Кочаков, Б.М. Великое народное ополчение / Б.М. Кочаков, Ш.М. Левин, А.В. Предтеченский. – Ленинград – Москва: ОГИЗ, Госполитиздат, 1941. – 22 с.
25. Червяков, Д.Е. Партизанские отряды в Отечественной войне 1812 года / Д.Е. Червяков // Военно-исторический журнал. – 1941.– № 6/7.
26. Бычков, Л.Н. Партизанское движение в Отечественную войну 1812 года / Л.Н. Бычков. – М.: Госполитиздат, 1941. – 23 с.
27. Сивков, К.В. Разгром наполеоновской армии в России в 1812 г / К.В. Сивков. – М.: АН СССР, 1941. – 57 с.
28. Корнейчик, Е.И. Белорусский народ в Отечественной войне 1812 года / Е.И. Корнейчик. – Минск: Госиздат БССР, 1962. – 115 с.
29. Долгов, И.А. Армия Наполеона. Иллюстрированный каталог / И.А. Долгов. – М.: Униформа 1812, 1999. – 22 с.
30. Бабкин, В.И. Новые материалы о классовой борьбе крестьян в 1812 г. / В.И. Бабкин // Вопросы военной истории. XVIII и первая половина XIX века; под ред. Шункова В.И. – М.: Наука, 1969. – С. 343 – 350.
31. Полоцк: Ист. очерк / АН БССР. Ин-т истории; редкол.: П.Т. Петриков [и др]. – Минск: Наука и техника, 1987. – 320 с.
32. Бородино, 1812 / Абалихин Б.С. [и др.] ; под общ. ред. П.А. Жилина. – М.: Мысль, 1987. – 383 с.
33. Чепко, В.В. Город после воссоединения с Россией / В.В. Чепко // Полоцк: Ист. очерк /АН БССР. Ин-т истории; редкол.: П.Т. Петриков [и др]. – Минск: Наука и техника, 1987. – С.77 – 86.
34. Беспалов, А.В. Направление – Петербург / А.В. Беспалов // Рейтар. Военно-исторический журнал – № 5 – 8. – 2005.
35. Попов, А.И. Первое Полоцкое сражение (боевые действия на Западной Двине в июле – августе 1812 г.) / А.И. Попов. – М.: ООО «Книга», 2010. – 120 с.
36. Ярашэвіч, А.А. Полацк падчас вайны 1812 г. / А.А. Ярашэвіч // Полацкія гістарычныя запіскі: навуковы часопіс; пад рэд. В.У. Галубовіча, В. А. Вароніна.– Т. 1. – Наваполацк, 2004. – 84 с.

ПАДЗЕІ ПАЎСТАННЯ 1863 ГОДА Ў ПОЛАЦКУ І ПОЛАЦКІМ ПАВЕЦЕ

С.Я. ГЛАЗЫРЫН
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Прысвечаны падзеям, якія адбываліся на працягу 1861 – 1863 гг. на тэрыторыі Полацка і Полацкага павета напярэдадні і падчас узброеннага паўстання. У прешыню зроблена спроба сістэмнага аналізу пазначаных падзей на тэрыторыі Віцебскай губерніі з прыцягненнем раней невядомых архіўных крыніц.

Праблема нацыянальна-вызваленчай барацьбы на Беларусі ўвогуле, і паўстання 1863 года ў прыватнасці застаецца актуальнай, перспектыўнай і адкрытай. На сенняшні дзень беларуская гістарыяграфія не мае ніводнай комплекснай, абагульняючай навуковай працы, прысвечанай падзеям 1863 года на Беларусі, існуе толькі невялікая колькасць даследаванняў, якія раскрываюць асобныя бакі пазначанай праблемы. У асноўным іх змест пабудаваны на дасягненнях польскай класічнай і сучаснай гістарыяграфіі, а таксама савецкіх гісторыкаў без уліку багатага архіўнага матэрыялу мясцовага рэгіянальнага характару. Такім чынам, вывучэнне асаблівасцей нацы-

янальна-вызваленчай барацьбы ў асобных рэгіенах, у прыватнасці ў Віцебскай губерні, дазволіць у будучым складасці больш поўную карціну падзей, якія адбываліся на Беларусі ў 1863 годзе.

Нацыянальна-вызваленчы рух на тэрыторыі Полацка і Полацкага павета можна ўмоўна падзяліць на 3 этапы:

– этап маніфестацый і ўзнікнення рэвалюцыйнай сітуацыі (кастрычнік 1861 – люты 1862 г.);

– этап падрыхтоўкі і дзейнасці Полацкай павятовай рэвалюцыйнай арганізацыі (люты 1862 – сакавік 1863 г.);

– этап узброеннай барацьбы (сакавік – май 1863 г.).

Кожны з гэтых этапаў характарызуецца з аднаго боку, асблівасцямі форм, метадаў і маштабаў рэвалюцыйнай дзейнасці, а з другога – сацыяльным складам яе ўдзельнікаў.

Так, у прыватнасці, першы этап з'яўляся па сутнасці рэфлексіяй на вядомыя лютаўска-сакавіцкія падзеі 1861 г. у Варшаве [1, с. 289 – 291]. У Полацкім рэгіене ен суправаджаўся буйным маніфестацыйным рухам, рухам салідарнасці з жыхарамі Царства Польскага. Цэнтрам руху становіцца горад Полацк, а ідэалагічным падмуркам – рыма-каталіцкае святарства.

Так, настаяцелем полацкага дамініканскага касцела Піятроўскім ў кастрычніку 1861 г. быў наладжаны шэраг жалобных шэсцяў і літургій з удзелам амаль усяго каталіцкага насельніцтва горада і сумежных паветаў. Не апошнюю ролю ў высокай ступені згуртаванасці ўдзельнікаў руху адыграў факт знаходжання ў касцеле адной з вядомых каталіцкіх і ўніяцкіх святыняў труны з целам св. Андрэя Баболі [2, ф. 3046, в. 1, спр. 1, арк. 523]. Знешняй адметнасцю дадзенага перыяду было паўсямеснае нашэнне нацыянальна-рэвалюцыйнага адзення і адпаведнай сімволікі. Паказальна, што негледзячы на загад Сенату ад 06.08.1861 г. аб забароне маніфестацый, мясцовая адміністрацыя не рабіла рэальных захадаў па іх папярэджанні ў Полацку [3, ф. 2001, воп. 2, спр. 1, арк. 8].

Другі этап адзначаны трансфармацыяй адкрытага масавага патрыятычнага руху ў фазу падпольнай дзейнасці абмежаванага кола сацыяльных элементаў рэгіену, якая набывае выключна палітычную афарбоўку. Гэта звязана ў першую чаргу з афармленнем у 1862 годзе цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва ў Вільні (Літоўскі правінцыяльны Камітэт). У той жа час, у Полацкім рэгіене канчаткова афармляюцца два палітычныя лагеры ў рамках нацыянальна-вызваленчага руху: «чырвоныя» і «белыя». Першы тут быў прадстаўлены дробнымі чыноўнікамі, студэнтамі і мелкапамеснай шляхтай, другі – сярэднімі і буйнапамеснымі землеўласнікамі. Абодва ўжывалі розныя формы і метады рэвалюцыйнай дзейнасці. Так, у другой палове 1862 г. у Полацк і павет ЛПК выслаў агентаў з ліку студэнтаў Пецярбургскай медыка-хірургічнай акадэміі для вядзення прапаганды выключна ў асяродку вучнеўскай моладзі. На чале гэтай партыі стаў беспамесны полацкі шляхціч Іван Другавіна [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 1 – 5]. Аб'ектам агітацыі да паўстання абраны навучэнцы Полацкага кадэцкага корпуса. Сярод іх было наладжана распаўсюджванне рэвалюцыйна-дэмакратычнай літаратуры: пачынаючы ад выданняў расійскіх народавольцаў і заканьчваючы ўласна беларускімі выданнямі. Найбольш адданыя паслядоўнікі ідэй вызваленчай барацьбы ўваходзілі ў падпарадкаванне віленскага паўстанцкага кіраўніцтва. Факт далучэння фіксавала прыняцце прысягі на адданасць Цэнтральнаму Камітэту наступнага зместу: «*По собственному убеждению и добровольно, я, № обещаюсь и клянусь перед Богом, что от сего мгновения буду повиноваться Центральному Комитету как временному Управлению, соединенному с Центральным Литовским Комитетом; клянусь, что во всяком месте и во всякое время клятву эту удержу; личности же не укажу как на свободе, так и в заточении; если же клятву не удержу, то пусть лишусь всего, что для меня есть драгоценного и пусть буду ничтожный изменник и да буду проклят! Боже, помоги нам! Аминь!*» [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 10 – 15].

З другога боку, сярэдняя і буйная шляхта Полацкага павета выказвала ўласныя рэвалюцыйныя намаганні ў гэты перыяд. Натуральна, што гэтую партыю ўзначаліў буйны землеўаснік полацкі павятовы маршалак Эдуард Рэут [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 290 – 311]. На працягу ўсяго 1862 г. у Полацку і павеце перыядычна адбываліся т.зв. кансператыўныя «сеймікі» альбо таемныя сходы. На пачатку 1863 г. была вызначана іншая форма дзейнасці, знешне легальная, - ў межахміравых сходаў. На паседжаннях абмяркоўваліся: стан вызваленчага руху ў іншых мясцовасцях, матэрыяльныя і людскія магчымасці рэгіену ў выпадку ўзброеннай барацьбы, а таксама метады агітацыі, якія канчаткова аформіліся ў праграме павятовага камітэту. У выніку адзначалася, што Полацкі павет падчас паўстання можа разлічваць не болей як на 300 – 400 чалавек. Аднак Эдуард Рэут з мэтай павышэння актыўнасці полацкай шляхты, загадаў інфармаваць яе пра магчымасць выступлення колкасцю ў 3000 чалавек [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 290 – 311]. Падчас узброеннай барацьбы лагер «белых» разлічваў на матэрыяльную і вайсковую дапамогу варшаўскага цэнтральнага кіраўніцтва. Аднак у будучым пазначаная дапамога не была атрымана. Паказальна і тое, што на сеймікавых паседжаннях прысутнічалі выкладчыкі кадэцкага корпуса і афіцэры расійскай арміі з ліку праваслаўных дваран [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк.290 – 311].

На прыканцы 1862 г. віленскае цэнтральнае кіраўніцтва канчаткова аформіла новы тэрытарыялны падзел і мясцовую адміністрацыйную структуру кіраўніцтва паўстаннем. Згодна ей, Полацк і павет былі ўключаны ў склад Віцебскага ваяводства і падпарадкаваны ваяводскаму рэвалюцыйнаму камітэту [4, с. 22 – 23]. Прыкладна да пачатку красавіка 1863 г. цывільным начальнікам Віцебскага ваяводства з'яўляўся прыхільнік партыі «белых» Антоні Акушка. Аднак на сваей пасадзе не выказваў асаблівых намаганняў у вырашэнні арганізацыйных пытанняў мясцовага рэвалюцыйнага камітэта. Больш таго, быў праціўнікам узброеннага паўстання ў ваяводстве. З гэтай прычыны, Антоні Акушка не аказаў значнага ўплыву на па-

дрыхтоўку паўстання ў рэгіене [5, s. 254 – 256, 408; 6, s.74 – 75]. Як вынік – няўдалае выступленне паўстанцаў у красавіку 1863 г. У той жа час, паўнамоцным прадстаўніком Віцебскага ваяводства ў Аддзеле кіраўніцтва правінцыямі Літвы (былы Літоўскі правінцыяльны Камітэт) з'яўляўся таксама прыхільнік партыі «белых» Лявон Сулістроўскі. Ен таксама ў сваей дзейнасці падзяляў погляды віцебскага ваяводы, і па словах кіраўніка Аддзела Якуба Гейштара, быў для паўстанцкай арганізацы безкарысны. Яшчэ да пачатку паўстання Сулістроўскі быў выкрыты і сасланы ва Уфу [5, s. 254 – 256, 408; 6, s. 74 – 75]. Пасля сыходу Антонія Акушка, пасаду цывільнага начальніка Віцебскага і Інфлянцкага ваяводстваў заняў ураджэнец Кракава Юзэф Понсет (паўстанцкая мянушка – Дэмбоўскі). Малады прадстаўнік партыі «чырвоных» ен вызначыўся вялікай актыўнасццю ў справах арганізацыі паўстання ў рэгене: распрацаваў план захопу Дынабурга і, магчыма, Полацка [5, s. 254 – 256, 408; 6, s. 74 – 75].

З мэтай арганізацыі павятовага камітэта ў канцы студзеня 1863 года ў Полацк быў накіраваны ўпаўнаважаны інфлянцкага і віцебскага ваяводы полацкі шляхціц Мечыслаў Цяпінскі. Ен разам з Іванам Другавіна прывеў да прысягі прадстаўнікоў абедзвюх плыняў нацыянальна-вызваленчага руху і, такім чынам, аформіў адзіную рэвалюцыйную арганізацыю [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 1 – 5]. Задачы дзейнасці камітэта вызначаліся згодна пунктаў адпаведнай Інструкцыі павятовым начальнікам ад 28 кастрычніка 1862 г. з улікам мясцовых асаблівасцей рэгіену [7, с. 91 – 94] . Папершае, усе каталіцкае насельніцтва Полацка і павета абкладалася надзвычайным 3 %, а пазней 6 % падаткам на карысць паўстання Для гэтага была арганізавана спецыяльная павятовая каса на чале з адпаведным рэферэнтам.. Аднак за 1862 і 1863 гг. прызначаная сума не была сабраная з-за таго, што ўзніклі непаразуменні падчас арганізацыі збору падатка: гэтым займалаіся адразу некалькі чалавек без папярэдняга ўзгаднення. Па-другое, пад кіраўніцтвам вайсковага рэферэнта наладжвалася закупка зброі ў Пецярбурзе і Калузе. І зноў, дзейнасць мясцовай паліцыі і жандармерыі паралізавала яе пастаўкі ў Полацк. Паказальным з'яўляецца той факт, што ў межах горада і павета дапамогу па пастаўках зброі і пораху аказвала мясцовае габрэйскае насельніцтва [2 ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 15 – 23]. Па-трэцяе, вызначаўся парадак агітацыі сярод розных сацыяльных слаеў мясцовага насельніцтва. У выніку схема дзеянняў выглядала наступным чынам: буйнапамесная шляхта павінна ўздзейнічаць на мелкапамесную на спецыяльна арганізаваных сходах (адбыўся 25.02.1863 г.), мелкапамесная шляхта ў сваю чаргу ўздзейнічала на часоваабавязаных сялян, выкарыстоўваючы службовае палажэнне, апошнія павінны былі ўзняць на барацьбу прыватнаўласніцкіх сялян. Для агітацыі ў сялянскім асяродку шырока выкарыстоўваліся ў Полацкім павеце: Маніфест Часовага ўраду ад 20.01.1863 г., нумары «Мужыцкай праўды» і беларускамоўныя выданні кшталту «Гутарак» [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 3 – 5]. У першай палове студзеня 1863 г. на кватэры Эдуарда Рэута адбыліся адмысловыя выбары дэлегатаў з мэтай усталявання і ўдасканалення сувязяў з віленскім кіраўніцтвам. У выніку, дэлегатамі ў Вільню былі абраны два буйных землеўладальніка Полацкага павета Артур Рашкоўскі і Франц Белікові́ч. Вядома, што яны ў Вільню выязджалі, але значнага ўплыву на ход падзей ў Полацкім павеце не мелі. Іх дзейнасць галоўным чынам засяроджвалася на перадачы ў Полацк паўстанцкіх інструкцый і рэвалюцыйнай літратуры. З той жа мэтай на выбарах былі абраны чатыры дэлегаты, таксама буйныя землеўладальнікі, дзейнасць якіх абмяжоўвалася тэрыторыяй павета [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 3 – 5]. У-чацвертых, павятовая арганізацыя павінна была падрыхтаваць паўстанцкае вайсковае фарміраванне і распачаць барацьбу. Аднак 04.03.1863 г. Полацкі павятовы рэвалюцыйны камітэт па даносе навучэнца кадэцкага корпуса быў выкрыты жандарамі. Асноўная большасць яго членаў арыштаваная, а пазней асуджаная. Астатнія ўвайшлі ў склад асобных паўстанцкіх атрадаў на тэрыторыі Полацкага і сумежных паветаў [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 25 – 30]. Галоўнай адметнасццю дадзенага этапу вызваленчай барацьбы ў полацкім павеце было тое, што на чале руху і рэвалюцыйнай арганізацыі тут знаходзіліся ў асноўным прыхільнікі партыі «белых», буйныя землеўласнікі, якія валодалі значнай колкасцю нерухомасці (ад 500 да 4000 тысяч дзесяцінаў зямлі). (Гл. Дадатак). Аднак гэта не паўплывала на звужэнне сацыяльнай праграмы паўстання за кошт мясцовага сялянства, пра што сведчыць узровень і маштабы агітацыі у іх асяродку.

Трэці этап нацыянальна-вызваленчага руху на Полаччыне адзначаны спробай ўзброеннай барацьбы. Згодна з планамі цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва ў Вільні, стратэгічнай задачай дзейнасці вайсковых фарміраванняў на тэрыторыі Полацкага павета быў захоп і ўтрыманне горада Полацка, а ў далейшым пераход на тэрыторыю Інфлянцкага ваяводства [9, 340 – 341]. Для гэтага тут і на памежных тэрыторыях Лепельскага і Себежскага паветаў было арганізавана ў сакавіку 1863 г. некалькі паўстанцкіх атрадаў: Гарбачэўскі, Заскарскі, Юхнавіцкі, Бяздзедавіцкі. Колькасць жаўнераў у іх вагалася ад 10 да 120 чалавек пры поўнай адсутнасці сялян [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк.290 – 295]. Увогуле, сацыяльны склад удзельнікаў узброеннай барацьбы ў Полацкім павеце складалі прыхільнікі партыі «чырвоных», у параўнанні з папярэднім этапам вызваленчага руху. Агульны выхад у кірунку Полацка адбыўся 21 – 22.04.1863 г [2, ф. 3046, воп. 1, спр.1, арк. 290 – 2952]. Аднак рашучыя захады і колькасная перавага царскага войска спыніла рух паўстанцаў. На працягу другой паловы красавіка-траўня 1863 г. адбылося некалькі ўзброенных сутычак (Гарбачова, Бяздзедавічы, Ветрына, Заскаркі), у выніку якіх большая частка паўстанцаў забіта і ўзята ў палон, астатнія перайшлі на тэрыторыю суседніх ваяводстваў [2, ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 290 – 295]. Такім чынам, у траўні 1863 г. паўстанне ў пазначаным рэгіене было задушана, альбо, кажучы мовай рускага ваеннага кіраўніцтва: «Военная компания в Витебской губернии считается оконченной» [8, с. 101].

Такім чынам, можна вызначыць асноўныя прычыны паражэння паўстання на тэрыторыі Полацкага павета.

Па-першае, на тэрыторыі павета супраць паўстанцаў выступіла больш прафесійнае, арганізаванае, лепш узброеннае і значнае па колькасці ўрадавае войска. (роты Галіцкага пяхотнага палка і 42 Данскі казацкі полк).

Па-другое, негледзячы на адпаведныя захады мясцовага паўстанцкага камітэта ў справе прыцягення сялян да паўстання, яны не прынялі актыўнага ўдзелу ў ім, звузіўшы яго сацыяльную базу. Наадварот, сяляне ў складзе створаных царскім урадам узброенных вартаў, актыўна дзейнічалі супраць паўстанцаў.

Па-трэцяе, ваяводскае паўстанцкае кіраўніцтва на пэўных этапах вызваленчага руху выявіла значную пасіўнасць да арганізацыйных пытанняў узброеннага паўстання.

У-чацвертых, большасць камандзіраў і ўдзельнікаў паўстанцкіх фарміраванняў не мела прафесійнага досведу ў вайсковай справе.

ЛІТАРАТУРА

1. Показания и записки Оскара Авейде о польском восстании 1863 года. – М.: Наука, 1961. – 712 с.
2. Нацыянальны гістарычны архіў у г. Мінску (НГАБ): ф. 3046, воп. 1, спр. 1 «Кароткія выпіскі са следчых спраў Віцебскай следчай камісіі за спробу ўзняць паўстанне».
3. Нацыянальны гістарычны архіў у г. Мінску (НГАБ): ф. 2001, воп. 2, спр. 1 «Перапіска павятовых спраўнікаў з Корпусам жандараў аб становішчы ў паветах Магілеўскай губерні».
4. Барыс, С. Сістэма кіравання паўстаннем 1863 – 1864 гг. у Літве і Беларусі / С. Барыс // Беларускі гістарычны часопіс. – 2003. – № 7. – С. 21 – 30
5. Korzon, T. Pamietniki Jakoba Giejsztora z lat 1857 – 1865. T.I. – Wilno,1913. – 420 s.
6. Maliszewski, E. Organizacja powstania stycznowego. – Warszawa,1930. – 120 s.
7. Каліноўскі, К. За нашу вольнасць. Творы, дакументы / Уклад. Г. Кісялеў. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1999. – 464 с.
8. Восстание 1863 – 1864 гг. в Литве и Белоруссии. Материалы и документы. – М. – Wroclaw, 1965. – 629 с.
9. Кісялеў, Г.В. Віцебскія паўстанцкія адрады / Г.В. Кісялеў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 2. – Беліцк – Гімн / Бел. энцыкл.; Рэдкал.: Б.І. Санчанка [і інш]. – Мінск: БелЭн, 1994. – С. 340 – 341.

ДАДАТАК

Табліца 1

Полацкая рэвалюцыйная арганізацыя 1862 – 1863 гг. *

Прозвішча Імя Імя па бацьку	Узрост	Сацыяльны статус	Месца жыхарства	Удзел у паўстанні	Матэрыяльны статус	Карныя меры
1	2	3	4	5	6	7
Другавіна Іван Станіслававіч	29	памешчык, былы сакратар гарадскога праўлення	Полацкі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам.	ва ўласнасці маентак Станіславава	залічаны да II катэгорыі, пазбаўлены дваранства і права ўласнасці, сасланы ў Сібір
Цяпінскі Мечыслаў Ігнатавіч	36	памешчык	Полацкі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, жаўнер Заскарскага атрада	ва ўласнасці маентак Янаполь	залічаны да II катэгорыі, пазбаўлены дваранства і права ўласнасці, сасланы ў Томскую губерню
Рэут Эдуард Антонавіч	30	памешчык, кал.рэг., полацкі маршалак	Полацкі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, маршалак выбараў рэв. дэлегатаў	ва ўласнасці маентак Андрэева (3291 дес.)	залічаны да II катэгорыі, пазбаўлены дваранства і права ўласнасці, сасланы ў Арэнбургскую губерню
Рашкоўскі Артур	43	памешчык, адст. штабротмістр	Лепельскі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, абраны дэлегатам рэв.кам у Вільню, загадваў скарбам	ва ўласнасці маентак Банонь (580 дес.)	усталяваны пільны паліц. нагляд, маемасць абкладзена 10% зборам

Белікові Франц		памешчык	Полацкі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, абраны дэлегатам у Вільню	ва ўласнасці маентак Якаўкі (4047 дес.)	усталяваны пільны паліц. нагляд, маемасць абкладзена 10% зборам

Заканчэнне табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
Гласко Траян	58	памешчык, адст. ротмістр	Полацкі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, абраны дэлегатам рэв.кам у павеце	ва ўласнасці маентак Замшаны (681 дес.)	усталяваны пільны паліц. нагляд, маемасць абкладзена 10% зборам
Сарасек Канстанцін	40	памешчык, адст кал. асэс.	Полацкі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, абраны дэлегатам рэв.кам у павеце	ва ўласнасці маентак Саколішча (147 дес.)	усталяваны пільны паліц. нагляд, маемасць абкладзена 10% зборам
Корсак Рыгор Віктаравіч	40	павятовы лекар, кал. асэс.	Полацк	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, абраны дэлегатам рэв.кам у павеце	не меў ва ўласнасці нерухомасці	
Рэут Адам		памешчык	Лепельскі павет	агент віленскага цэнтральнага паўстанцкага кіраўніцтва, член полацкага рэв.кам, абраны дэлегатам рэв.кам у павеце	ва ўласнасці маентак Мартынава	усталяваны пільны паліц. нагляд, маемасць абкладзена 10% зборам

* Табліца складзена па дадзеных: Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ), ф.1430, воп.1, спр.31339, арк. 8 – 98; ф. 3046, воп. 1, спр. 1, арк. 1 – 40; ф. 3046, воп. 2, спр. 3, арк. 1 – 207; Расійскі дзяржаўны ваенна-гістарычны архіў (РДВГА), ф. 1956, воп. 2, спр. 2053, арк. 5 – 53.

УЛЬСКІ ЗАМАК ПАВОДЛЕ ІНВЕНТАРА 1581 Г.

канд. гіст. навук В.Ф. ГОЛУБЕЎ
(Інстытут гісторыі НАН Беларусі, Мінск)

Пра Ульскі замак у гістарычнай літаратуры звычайна адзначаецца тое, што ен існаваў у XVI – XVII стст. Практычна ўсе аўтары спасылаюцца на даследаванні М.А. Ткачова, які пісаў, што ў ходзе Інфлянцкай вайны 1558 – 1583 гг. вялікі князь Жыгімонт Аўгуст у 1563 г. для абароны вусця Улы і кантролю за рухам па Дзвіне загадаў узвесці там замак [1, с. 581; 2, с. 690]. Па словах М.А. Ткачова «Ула ўзнікла як невялікае паселішча XIV – XV стст. на вузкім клінападобным мысе пры ўпадзенні р. Улы ў Заходнюю Дзвіну... Мыс пляцоўкі быў адрэзаны ад плато ровам, па перыметру ўзвялі абарончы вал. Схілы замчышча, звернутыя да вады, вымасцілі валуном» [3, с. 156 – 157]. Са спасылкай на Р. Гейдэнштэйна [4, с. 52], М.А. Ткачоў адзначыў, што будаўніцтвам кіраваў венецыянскі інжынер, але яно было перапынена ў сувязі з нападзеннем маскоўскага войска, у выніку якога будаўнічая каманда была перабіта [3, с.157].

У 1567 г. па загаду Івана Грознага ўжо рускія пачалі будаваць замак ва Уле. Захаваўся план Ульскага замка 1568 г. [3, с. 157], паводле якога відаць, што ў ім меліся моцныя ўязныя вароты з вежай і, акрамя таго, восем баявых вежаў. М.А. Ткачоў пісаў, што сцены і вежы Ульскага замка былі драўлянымі, але нафасаванымі зямлей.

Вядома, што 20 верасня 1568 г. гетман Р. Сангушка захапіў замак, але ен поўнасцю выгарэў пры штурме. У гэтым жа годзе па загаду гетмана і пад яго кантролем замак быў адбудаваны [5, с. 686]. Наступнае паведамленне пра лес замка вельмі кароткае: «У 1580 г. па загаду Стэфана Баторыя тут насыпалі магутны вал вышыней у 6 сажаняў (каля 11, 5 м)» [3, с. 157]. У 1654 годзе замак быў канчаткова спалены маскоўскім войскам. Больш ніякіх канкрэтных звестак пра Ульскі замак у гістарычнай літаратуры выявіць не ўдалося.

Многія даследчыкі, у тым ліку і М.А. Ткачоў, адносілі паселішча Ула да прыватнаўласніцкіх маенткаў. Але з дакументаў аб пабудове замка Ула выразна відаць, што і сам замак і горад, які ўзнік пры ім, з’яўляюцца

дзяржаўнай уласнасцю. Сапраўды паселішча Ула вядома з XIV ст. У XVI ст. гэта прыватнае ўладанне, мястэчка, якое належала Лукомскім, Кішкам, Жабам. Але, як адзначыў М. Макараў, прыватнае мястэчка Ула існавала за 35 км ад цяперашняга мястэчка Ула і, такім чынам, ад крэпасці Ула [5, с. 685]. Такім чынам, з вялікай доляй верагоднасці можна выказаць меркаванне, што датай заснавання цяперашняга гарадскога паселка Ула з'яўляецца менавіта 1563 г., год заснавання Ульскага замка і паселішча (горада) пры ім.

Пацвярджаюць такую высновы і звесткі інвентара Ульскага замка 1581 г., якi былi выяўлены аўтарам падчас працы ў бібліятэцы Польскай акадэміі навук у Курніку. У канцы артыкула змяшчаецца поўны тэкст гэтага інвентара на мове арыгінала (польскай) і яго пераклад на беларускую мову. Ведаючы з краязнаўчай літаратуры, што да сенняшняга дня захаваліся рэшткі былых валоў замка Ула, выкажам спадзяванне, што звесткі з дадзенага інвентара могуць быць карыснымі для гісторыкаў і краязнаўцаў, найперш археолагаў, якія займаюцца вывучэннем мінулага Улы.

Інвентар замка і горада Улы 1581 г., які быў складзены пры перадачы замка ў дзяржанне пану Марціну Курчу, віцебскаму войскаму і ротмістру каралеўскай коннай роты ў Вялікіх Луках пасля смерці былога дзяржаўцы князя Канстанціна Лукомскага, паказвае, што па сваей пабудове, гэта быў зусім іншы замак, у параўнанні з тым, што зафіксаваны на плане 1568 г. Замак таксама размяшчаўся на месцы ўпадзення ракі Ула ў Дзвіну, быў агароджаны валам і спецыяльнай агароджай з уязной брамай, меў 4 вежы. Унутры замка знаходзіўся каралеўскі двор (пабудовы, якія належалі дзяржаве). Сярод іншага складальнік інвентара адзначыў там лазню.

У замку знаходзіліся ў баявым стане дзве невялікія гарматкі («серпентын»), а ў цэйгаўзе (складзе зброі), які быў размешчаны на беразе ракі Ула, былі «чатыры шмургоўніцы*, а пятая разарвана, гакаўніц** 21 апраўленых і адна неапраўленая», значная колькасць пораху і куль. Тут жа знаходзіўся будынак, у якім жылі пушкары.

Асобна была пазначана «гармата каля цэйгаўза, каля якой немалы ворах куль каменных, вялікіх і меншых».

У замку жылі і ваеннаслужачыя – 18 двароў шляхецкіх, ротмістраўскіх і драбскіх.

Побач, пад сценамі крэпасці быў размешчаны і горад Ула. Горад быў агароджаны спецыяльным парканам, які даходзіў да самага берага ракі Дзвіна, якая сама па сабе з'яўлялася натуральнай перашкодай.

У горадзе знаходзіўся 91 жылы плац, якія належалі як шляхце, так і мяшчанам і казакам.

Абапіраючыся на даследаванні вучоных, якія займаліся гістарычнай дэмаграфіяй ВКЛ, можна паспрабаваць вызначыць прыблізную колькасць насельніцтва замка і горада Ула ў 1581 г. Так, С. Александровіч у працы, прысвечанай заселенасці і колькасці насельніцтва мястэчак Літвы і Беларусі ў XVI і першай палове XVII ст. прыйшоў да высновы, што сярэднія памеры насельніцтва ў дыме ў мястэчках Літвы і Беларусі ў XVI – сярэдзіне XVII ст. складалі 4,7 чал [6, с. 54]. Карыстаючыся такім падыходам можна выказаць меркаванне, што ў 1581 г. у г. Ула пражывала каля 430 чалавек і каля 85 чалавек у замку. Такім чынам, агулам насельніцтва горада і замка Ула ў 1581 г. магло складаць каля 515 чалавек, што ўяўляла для тых часоў даволі вялікую лічбу.

Як адзначана ў інвентару, з горада «ніякіх збораў і павіннасцей не было да гэтага часу, адно толькі падаткі збіраліся паводле сеймавых пастаноў». Напэўна так адбывалася таму, што асноўнай павіннасцю жыхароў горада была вайсковая служба.

Напрыканцы прыводзім тэкст інвентара замка Ула 1581 г.

Inwentarz zamku Ulskiego 08.07. 1581 г.

«Roku 1581 miesiąca lipca osmego dnia. Przepis zamku / i miasta Ulskiego, tak tez armaty i prochow dotego / zamku nalezacych po smierci nieboszczyka kniazia Koscieszy / Lukomskiego przeze mnie Romana Korsaka dworzanina / Jego Kro Msci gdym ten pomieniony zamek Kro. / Jego Msci za wolią i listownym roskazaniem Jego K.M. / Podawałem w dzierzenie Jiego msci Panu Marcinowi / Kurczowi woiskiemu witebskiemu i rotmistrzowi / Jgo K. M. na Welykych Lukach Roty ieznei. Naprzod / Zamek wzorem Bakszt cztyry / Od wiezowei bakszty poczawszy po liewei ręce wał po / Ulie ktorego tynem zagrozono az do Naroznei / Bakszty nad rzeką Ulą. Od tei bakszty nad taz / Rzeką Ula ogrodien 8 pokrzytych. Od tych / ogrodzien niedobudowanych ogrodziren cztyry a ostatek / tynemi chrostem zagrodzono az do tey / bakszty ktora stoi na usciu miedzi Dwiną rzeka / j Ulą. Od tei bakszty nad Dwiną az do Naroznei / bakszty ktora stoi nad Dzwiną ogrodnia niedobudowane. / Od tey bakszty wal po Ulie ktorego tynem / zagrodzono az do Wiezali bakszty. Na zamku działek dwie / serpentyny / W zamku dwor Kro. Jgo. Msci. Ogrodzony plotem / W ktorem budowania swietlic dwie na przeciwko / Sobie s sienmi w swietlicach drwi z zawiesami. / Czarna izba, klec z podkleciem podlie ktorei ganek z / wschodem, punka, stajnia, piwnica, nad ktorą klietka. Łaznia. / Ceikawz po Ulie ktorego swietlica i izba czarna gdzie / puszkarze mieszkywali w swietlicy drwi z zawiesami, okien / Dwie z zawiesami / W swietlicy szmugownic cztyry, piąta rozerwana / Hakownic 21, oprawnych a iedna nieoprawna / Pułgakow 11 oprawnych ze wszystkym / Mieszek skorzany do prochu ieden, prochownic / Gakownicznych 2. Lin konopianych 2 / Prochu beczka wielka niepelna na dłon od zakroiu / połbeczek ieden pelny, a drugiego połbeczka połowica mniejsza. / Ołowu prentry trzi całe, kul serpentynowych kop 2 / Hakownicznych kop trzi / Rydliow 5, motyk 9, koł zelazny do dzwiagania / Drzewa, oskargow albo grocow 13 / Puszka podlie ceikawzu w ktorei kupa niemała kul / Wielkych i mnieyszych kamiennych / W zamku dworow szlacheckych rotmistrowskich / i drabskych osmnascie

Miasto Ulskie

* Па-іншаму шмыгаўніца – артылерыйская гармата, у якую парахавы зарад зараджаўся з казны.

** Гакаўніца – ручная агнястрэльная зброя з прыкладам.

Około ktorego parkan począty od Dwiny az do rzeki Uly / do bakszty naroznei nad Ułą wzremby zrobiony / a tyn we srzedziznie zrembow. Od tei bakszty / nad rzeką Ułą az do zamku tym ze obyczaiem / parkan, a ad Dwiną parkanu nie masz. / W miescie placo szlacheckich mieszczanskych i / kozachycz osiadlych 91 / A z tego miasta wszystkiego podstarosty niebozczyka / Kniazia Kostky Lukomskiego starosty Ulskiego / Pan Sewerym Owczynski powiedział iz na jego / Kro msc tak tez i na pana starostu ni iakych / Pozytkow i powinnosciei nie było do tych czasow. / Iedno podatky wedlug ufały na Seimie / ustanowionych iako insze miasta dawali. / A ak ja Roman Korsak, dworzanin K. J. M. sprawiwszy / ten Inwentarz po dostatku iako się / Ten zamek Ulsky sam w sobie ma i podawszy / W dzierzanie Jgo msci panu Marcinowi Kurczowi / Woiskiemu Witebskiemu, staroscie Ulskiemu, / rotmistrowi jego kro msci na Wielkych Lukach / roty iezney i ten inwentarz jego msci panu / Staroscie pod pieczs… i s podpisem ręky / Mei dal / Roman Wasilewicz Korsak, własną ręką»

Podpis i pieczątka [7, s. 35 – 36].

ПЕРАКЛАД

Інвентар Ульскага замка 1581 г.

«1581 год, восьмага ліпеня. Перапіс замка і горада Ульскага, а таксама гарматаў і порахаў, якія належаць да таго замку, складзены па смерці нябожчыка князя Касцешы Лукомскага мною, Раманам Корсакам, дваранінам яго каралеўскай міласці, пасля таго, як вышэйзгаданы замак яго каралеўскай міласці паводле волі і пісьмовага загаду яго каралеўскай міласці быў перададзены ў дзяржанне яго міласці пану Марціну Курчу, віцебскаму войскаму і ротмістру яго каралеўскай міласці коннай роты ў Вялікіх Луках.

Найперш. У замку чатыры вежы. Ад уязной брамы пачаўшы, з левага боку вал па рацэ Ула, агароджаны тынам аж да вуглавой вежы над ракой Улай. Ад той вежы над той жа ракой Улай 8 пакрытых дахам агродняў. З тых агродняў недабудавана чатыры, а недабудаваная частка хворастам загароджана аж да той вежы, якая стаіць на вусцю паміж ракой Дзвіной і Улай. Ад той вежы над Дзвіной аж да вуглавой вежы, якая стаіць над Дзвіной агродня недабудаваная. Ад гэтай жа вежы вал па рацэ Уле, які загароджаны тынам аж да ўязной вежы. У замку дзве гарматкі серпентыны.

У замку двор яго каралеўскай міласці агароджаны плотам, у якім з пабудоў дзве святліцы, адна насупраць другой, з сенямі, у святліцах дзверы на завесах. Чорная ізба, клець з падклеццю, каля якой ганак з прыступкамі, пунька, стайня, склеп, над якім невялікая клець. Лазня.

Цэйгаўз уздоўж ракі Ула, у якім святліца і ізба чорная, у якой жылі пушкары, у святліцы дзверы з завесамі, два вакны з завесамі. У святліцы чатыры шмургоўніцы, а пятая разарвана, гакаўніц 21 апраўленых і адна неапраўленая. Паўгакаў 11 апраўленых поўнасцю. Мяшок скураны для пораху адзін, парахаўніц гакаўнічых 2, лінеў канапляных 2. Пораху вялікая дзежка няпоўная на далонь ад верха, паўбочак адзін поўны, а ў другім паўбочку меншая палавіна. Волава цэлыя тры пруты, куль серпентынавых 2 капы, гакаўнічых тры капы, рыдлевак 5, матык 9, жалезны кол для прыпадымання дрэваў, аскаргаў альбо гроцаў 13.

Гармата каля цэйгаўза, каля якой немалы ворах куль каменных, вялікіх і меншых.

У замку двароў шляхецкіх ротмістраўскіх і драбскіх васемнаццаць.

Горад Ула. Вакол горада паркан пачаты ад Дзвіны аж да рэчкі Улы, да вежы вуглавой над ракой Улай у зруб зроблены, а тын у сярэдзіне зрубаў. Ад той вежы над ракой Улай аж да замка тым жа спосабам паркан зроблены, а над Дзвіной паркана няма.

У горадзе палацаў шляхецкіх мяшчанскіх і казацкіх аседлых 91.

А з усяго таго горада падстараста нябожчыка князя Косткі Лукомскага, старасты ульскага, пан Севярын Аўчынскі паведаміў, што на яго каралеўскую міласць, так таксама і на пана старасту ніякіх збораў і павіннасцей не было да гэтага часу, адно толькі падаткі збіраліся паводле соймавых пастаноў.

А так я, Раман Корсак, дваранін я.к.м., склаўшы гэты інвентар, які дастатак сам па сабе той замак Ула мае і перадаўшы ў дзяржанне яго міласці пану Марціну Курчу, войскаму віцебскаму, старасце Ульскаму, ротмістру яго Каралеўскай міласці коннай роты ў Вялікіх Луках і той інвентар яго міласці пану старасце пад пячаткай і з подпісам рукі маей даў.

Раман Васілевіч Корсак, уласнай рукой».

Подпіс і пячатка [7, s. 35 – 36].

ЛІТАРАТУРА

1. Ткачоў, М. Ульскі замак / М. Ткачоў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / рэдкал.: М.В. Біч [і інш.]. – Мінск: Беларус. энцыкл. Імя Петруся Броўкі, 1993 – 2003. Т. 6 / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – 2001. – С. 581.
2. Ткачоў, М. Ульскі замак / М. Ткачоў // Вялікае княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Беларус. энцыкл, 2007 – 2006. – Т. 2: / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – 2006. – С. 690.
3. Ткачоў, М. А. Замкі і людзі / М. А. Ткачоў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991.
4. Гейденштейн, Р. Записки о Московской войне (1578 – 1582) / Р. Гейденштейн. – СПб., 1889.
5. Макараў, М. Ула / М. Макараў // Вялікае княства Літоўскае. Энцыклапедыя ў двух тамах / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Беларус. энцыкл, 2007–2006. – Т. 2: / рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – 2006. – С. 685 – 686.

6. Alexandrowicz, St. Zaludnienie miasteczek Litwy i Białorusi w XVI i pierwszey połowie XVII wieku / St. Alexandrowicz // Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych. – T. XXVII – Rok 1965. – S. 35 – 67.
7. Biblioteka Kórnicka Polskiej Akademii nauk. Dział Rękopisów. Akta oryginalne za panowanie Stefana Batorego z lat 1575 – 1581. – Rkps. 277. – Inwentarz zamku Ulskiego 08.07. 1581 г. – S. 35 – 36.

СЕЛЬСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПОДВИНЬЯ В УСЛОВИЯХ НАЦИСТСКОЙ ОККУПАЦИИ

канд. ист. наук, доц. Е.А. ГРЕБЕНЬ
(Белорусский государственный аграрный технический университет, Минск)

На основе материалов Государственного архива Витебской области рассматривается положение сельского населения в условиях нацистской оккупации в годы Великой Отечественной войны на примере Полоцкого района.

Введение. Изучение нацистского оккупационного режима на региональном уровне способствует выявлению локальных особенностей и общих моментов функционирования нацистского оккупационного режима. Характеризуя комплекс источников по истории Подвинья периода нацистской оккупации, следует отметить, что документы оккупационного периода относительно ряда районов региона сохранились фрагментарно. Например, фонды Государственного архива Витебской области, относящиеся к Полоцкому району, представлены только документами Экиманской волостной управы (ф. 2823, оп. 1, ед.хр. 1 – 4) и Полоцкой районной управы (ф. 2825, оп. 1, ед. хр. 1). Сохранился небольшой комплекс документов по Борковичской (ф. 2833, оп.1, ед. хр. 1 – 2) и Луночарской (ф. 2834, оп. 1, ед. хр. 1) волостям Дриссенского (Верхнедвинского) района. Однако, несмотря на достаточно компактный и фрагментарный материал, сохранившиеся документы дают возможность реконструировать отдельные аспекты жизни и быта населения Подвинья в период нацистской оккупации.

Основная часть. Документы коллаборационной администрации дают представление о численности населения. На 1. 01. 1942 г. на территории Экиманской волости насчитывалось детей до 8 лет – 695, 9 – 15 лет – 535, старше 16 лет – 674 мужчины и 1 049 женщин, всего 2 953 чел. [1, л. 1]. На 25. 06. 1943 г. здесь же насчитывалось детей до 12 лет – 711, от 12 до 14 лет – 103, старше 14 лет – 605 мужчин и 790 женщин, всего 2 209 чел. [2, л. 46]. Сокращение численности населения (при условии, что статистические данные точны) можно объяснить начавшейся весной 1942 г. мобилизацией гражданского населения на принудительные работы в Германию, гибелью вследствие немецкой политики геноцида и увеличением естественной убыли населения в результате ухудшения санитарно-эпидемиологической ситуации и дефицита продовольствия.

В процессе выдачи свидетельств о браке, рождении или смерти лицам, внесенных в акты гражданского состояния, уничтоженные во время боевых действий, требовалось выдавать просимые документы лишь в тех случаях, когда граждане могли бы подтвердить заявленную информацию документально или через свидетельские показания. За выдачу документов взимался сбор в размере 5 – 100 руб. в зависимости от сложности и затраты рабочего времени чиновником местной администрации [2, л. 45].

Всем жителям начиная, с 12 лет, выдавались удостоверения личности [3, л. 21]. На основании распоряжения немецких властей при регистрации браков жене присваивалась фамилия мужа; допускалось вступление в брак мужчин с 18 лет и женщин с 16 лет. Запрещались браки с евреями; венчание в церкви допускалось только после регистрации брака органами коллаборационной администрации. В начальный период оккупации разводы запрещались категорически [3, л. 16]. Впоследствии, ориентировочно с января 1942 г. они были разрешены. За развод взималась госпошлина в размере 100 руб. с рабочих и служащих, чей доход не превышал 500 руб. и с лиц, занимающихся сельским хозяйством, с граждан с доходом в 500 – 1000 руб. взималась пошлина 200 руб., более 1000 руб. – пошлина составляла 300 руб. [3, л. 15]. Регистрацию актов гражданского состояния в сельской местности производил волостной бургомистр или секретарь волостной управы [3, л. 18]. На основании Постановления немецкого командования о временном порядке регистрации актов гражданского состояния запрещалось вступать в брак с приезжими, пока их благонадежность не будет установлена ортскомендатурой [3, л. 140]. Статистика бракосочетаний, рождений и смертей по волости не сохранилась, есть лишь отдельные разрозненные сведения. Например, с 1. 05. 1943 г. по 1. 09. 1943 г. по Экиманской волости в брак вступили 6 пар [2, л. 182].

Уменьшение численности местного населения несколько компенсировалось за счет миграций на оккупированных территориях. Уже в начале 1942 г. на территории Полоцкого района стали расселяться беженцы (гражданское население, эвакуированное немецкими властями из прифронтовых районов или партизанских зон) [1, л. 12]. В то же время перемещение гражданского населения было существенно ограничено оккупационными властями. Разрешалось перемещение граждан только в пределах своей волостной управы, для поездок за пределы волости необходимо было получать разрешение ортскомендатуры, а поездка туда осуществлялась только с санкции волостного бургомистра [3, л. 22].

Война и оккупация привела к резкому ухудшению материального положения гражданского населения; многие граждане лишились домов и имущества. Обнищавшее население апеллировало к местной администрации с просьбой о помощи. Так, в Борковичскую волостную управу 27. 10. 1941 г. обратился гражданин Б., заявивший, что в ходе боев летом 1941 г. сгорел его дом, семья из восьми человек ютится в бане, и просил выделить лес на постройку дома [4, л. 1]. Другой гражданин 28. 10. 1941 г. просил волостную управу передать ему два общественных амбара для отстройки сгоревшего дома [4, л. 5]. В ответ на просьбу гражданки Л. оказать ей помощь (сгорел дом и все имущество) 8. 11. 1941 г. волостной бургомистр рекомендовал выделить по возможности

что-либо из собранного сельской администрацией имущества [4, л. 3, 3 об.]. Борковичский волостной бургомистр 16. 03. 1942 г. отказал в просьбе граждан снять с них продналог, хотя просители заявляли о своем бедственном материальном положении (вынуждены были покупать корма для лошадей) [4, л. 81, 81 об.].

Отдельные граждане могли требовать от общин выплаты положенных им продуктов в счет отработанных ранее в колхозе трудодней. Например, гражданка К. просила бургомистра Борковичской волости возвратить ей недополученные 310 кг картофеля в счет отработанных трудодней. Прошение было переадресовано Дриссенской районной управе, но вернулось назад с резолюцией «на усмотрение волостной управы» [4, л. 12, 12 об.].

Нуждающиеся граждане могли просить местную администрацию выдать им скот из общинного стада или закрепить в собственность полученный ранее в пользование. В конкретном случае принималось различное решение. Например, гражданин Р. ходатайствовал перед Борковичской волостной управой о закреплении за ним коровы, выданной немецким комендантом [4, л. 9]. Гражданка К. в августе 1941 г. ходатайствовала перед правлением колхоза «Новая культура» о выдаче коровы, поскольку сгорел ее дом, скот и все имущество, но получила отказ [4, л. 2]. Гражданин К. 1. 09. 1941 г. просил старосту Борковичей о выдаче ему свиньи из общинного стада, поскольку его свинью убили немецкие солдаты, что удостоверяли подписи восьми свидетелей. Волостной бургомистр приказал старосте отказать в прошении и вплоть до особого распоряжения свиней никому не выдавать [4, л. 10]. 21. 11. 1941 г. в ответ на просьбу гражданина Борковичская волостная управа вынесла положительное решение, вернув ему 5 пудов зерна, конфискованного германской армией [4, л. 25, 25 об.]. В заявлении крестьянина на имя начальника Дриссенской районной управы высказывалась просьба закрепить за ним колхозную корову (погибла жена, двое детей, сгорел дом); прошение было удовлетворено [4, л. 67]. 6. 11. 1941 г. Дриссенская районная управа сообщила заведующему хозяйством «Новая культура», что находившаяся у гражданина Н. корова закреплена за ним в личное пользование на основании решения немецких властей и предписывала исключить ее из общественного стада [4, л. 66].

Конфискация продуктов вермахтом летом – осенью 1941 г. давало крестьянам повод требовать от местной администрации повод снизить или отменить сдачу продналога. Гражданин С. просил Борковичскую волостную управу засчитать ему в счет госпоставок 7 берковцев сена, реквизированных вермахтом, но получил отказ по причине отсутствия доказательств [4, л. 14]. Другой гражданин апеллировал к коменданту Дриссенского района с просьбой снять с него продналог (все имущество сгорело). Решение было передано волостной администрацией на усмотрение сельского старосты, при этом отмечалось, что уменьшение налогов с сельской общины не допустимо, можно только перераспределять их, перекладывая выплаты на тех крестьян, кто в состоянии их производить [4, л. 49].

В рамках введенной оккупационными властями обязательной трудовой повинности сельское население выполняло такие виды работ как рубка и вывоз леса, гужевая повинность, строительные работы. За сельскими общинами также закреплялся определенный участок дороги, который крестьяне были обязаны поддерживать в порядке. Практиковалась также (под личную ответственность старосты) очистка дорог от установленных партизанами мин. Гражданское население должно было обезвреживать мины, используя специальные катки и бороны, что периодически вело к людским жертвам [2, л. 143]. Оккупационные власти требовали от общин подготовить дороги к зимнему сезону. Сельские общины были обязаны отремонтировать или построить снегозащитные сооружения вдоль дорог, расставить двухметровые шесты как указатели проезжей части на случай снежных заносов, заготовить песок, гравий для посыпки дороги, лопаты, кирки, перед наступлением холодов выровнять дорогу боронованием [5, л. 3].

За уклонение от исполнения рудовой повинности следовало наказание. За невыход на работу по заготовке дров 9 крестьян волости на основании распоряжения начальника района от 29. 10. 1943 г. были оштрафованы по 500 руб. каждый [2, л. 179]. В некоторых случаях сельские старосты, злоупотребляя своим положением, освобождали от исполнения трудовой повинности трудоспособных граждан (родственников или односельчан за определенное вознаграждение), постоянно назначая на работу других лиц, иногда нетрудоспособных стариков, которые, в свою очередь, жаловались на дискриминацию начальнику районной управы [6, л. 5].

Осенью 1941 г. вышли первые постановления немецкой оккупационной и коллаборационной администрации относительно порядка содержания скота, которые в дальнейшем дополнялись. Осенью 1941 г. Полоцкая районная управа потребовала от бургомистров собрать весь бесхозный скот и скот, выданный гражданам под охранные расписки (во время эвакуации органов советской власти часть колхозного скота передавалась гражданам), на остальное оставшееся от граждан имущество составить опись и продать с торгов, передав вырученные средства в банк [6, л. 10]. Руководителям хозяйств предписывалось сдать на базу всех непригодных лошадей [7, л. 13]. Самовольный убой домашних животных категорически воспрещался, о чем неоднократно крайсландвирт напоминал коллаборационной администрации. В исключительных случаях (каких именно четко не очерчивалось) с разрешения волостного бургомистра мог быть произведен убой только бычков, коз и свиней (весом не менее 70 кг) при условии обязательной сдачи государству 50 % мяса и шкуры и предоставлении справки от ветврача [2, л. 101].

Тем не менее, распоряжения коллаборационной администрации относительно запрета на убой скота не выполнялись. Весной 1942 г. Полоцкая районная управа констатировала подобные факты, в очередной раз угрожая гражданам изъятием у них скота, как личного, так и переданного в пользование [1, л. 57]. В марте 1942 г. районная управа потребовала от агронома Экиманской волостной управы предоставить списки граждан, убивших молодняк – телят 1942 года рождения и списки граждан, выращивающих телят [1, л. 47].

Полоцкая районная управа требовала от волостных бургомистров к 25.07.1943 г. провести перепись имеющегося в наличии скота, угрожая конфискацией владельцам, скрывшим скот от регистрации. Требова-

лось также в 14-дневный срок сообщать бургомистру и районной управе о родившемся молодняке. Каждая матка подлежала оплодотворению, если же этого не происходило или она сбрасывала плод, то владелец животного должен был предоставить объяснение произошедшего или показания свидетелей, в противном случае грозило наказание за незаконный убой животного. Всех маток требовалось выращивать, бычков откармливать до осени. Хозяйства были обязаны докладывать бургомистру о поросятах, которых оно не в состоянии вырастить; в этом случае бургомистр по согласованию с земельным управлением мог производить их перераспределение. В случае вынужденного убоя животного мясо и шкура подлежало сдачи в ЦТО. Разрешения на убой скота для граждан планировалось выдавать после 1.10.1943 г.

Любые нарушения порядка содержания или убоя могли повлечь конфискацию скота. Жесткая регламентация в данном вопросе объяснялась населению как «улучшение обеспечения населения продуктами». Местная администрация должна была объяснять крестьянам, что самовольный убой вызовет спекуляцию, которая наносит вред продовольственному обеспечению гражданского населения. Оккупационные власти использовали достаточно спорную аргументацию, поскольку в реальность запрет самостоятельно распоряжаться своим скотом играл на руку именно оккупационной власти, выкачивавшей из крестьян все большие контингенты продуктов [2, л. 90].

При обложении деревень натуральными поставками для вермахта в первую очередь учитывались граждане, получившие скот в результате раздела колхозного поголовья. Так, 12.08.1943 г. крайсландвирт потребовал от бургомистра Экиманской волости собрать в 3-х деревнях 13 коров за счет бывшего колхозного стада. Очевидно, оккупационные власти рассматривали бывшее колхозное имущество как государственную собственность, временно находящуюся в пользовании населении оккупированных территорий [3, л. 151].

Регламентировался также порядок выпаса скота. Разрешалось пасти скот только в местах, безопасных от партизан, на ночь угонять скот в безопасное место [2, л. 30]. Запрещалось также пасти скот вблизи железной дороги. Местное население оповещалось о том, что немецкие часовые будут открывать огонь без предупреждения [2, л. 95].

В годы оккупации резко снизилось поголовье лошадей. Наличие безлошадных хозяйств создавало проблему. Практика закрепления лошади за несколькими хозяйствами одновременно приводила в ряде случаев к злоупотреблениям со стороны владельцев лошадей. Полоцкий районный агроном требовал равномерно распределять лошадей во время сева и угрожал наказанием в виде конфискации лошади тем крестьянам, которые отказывались передавать тяглую силу своим безлошадным соседям или брали за аренду по пуду хлеба или по 1 000 – 1 500 руб. [2, л. 40].

В некоторых случаях лошади могли закрепляться за двумя крестьянами поочередно, что опять-таки приводило к спорам и конфликтам. Начальник Дриссенского района требовал от старост прекратить подобную практику [4, л. 100, 100 об.]. Споры из-за права распоряжаться лошадьми иногда перерастали в драки. Например, 29.10.1942 г. жительница Борковичской волости потребовала от волостного бургомистра принять меры к гражданину И., который не дал ей лошадь для молотьбы и избил ее, что подтверждалось справкой из амбулатории. Истица и ответчик были вызваны в волостное правление для разбирательства, дело закончилось мировым соглашением, а ответчику, оказавшемуся заместителем старосты одной из общин, было вынесено предупреждение [4, л. 106 – 109]. О конфликтах из-за права распоряжаться лошадьми в волостное правление могли сигнализировать и сами старосты сельских общин, очевидно, не смогшие самостоятельно разрешить спорную ситуацию [4, л. 85].

Владельцы коров были обязаны сдавать молоко. Отдел промышленности Полоцкой районной управы обращал внимание крестьян, что они обязаны сдавать только натуральное, не снятое, свежее молоко. За литр сданного молока гражданам полагалась выплата 70 коп. минус 20 коп. за возвращаемое им снятое молоко [1, л. 32]. В 1943 г. сельские жители Полоцкого района, имеющие коров, были обязаны сдать 550 л. молока с каждого хозяйства. Наибольший объем данного налога приходился на период лета–осени, т.е. когда скот выпасался на лугах или в начале стойлового периода еще хватало кормов, и не начался отел. В этот период хозяйство должно было сдать 400 л., остальные 150 л. необходимо было сдать с 1.01.1944 г. до 31.07.1944 г. Хозяйства служащих полиции, РОА, самообороны также не освобождались от натуральных поставок, но были обязаны сдавать 400 л. двумя равными долями [2, л. 114]. К 1944 г. объем сдаваемого молока увеличился. В Борковичской волости владельцы коров с 1.04. 1944 г. по 1. 08. 1944 г. были обязаны сдавать по 550 л молока под угрозой изъятия коровы [8, л. 9]. Освобождались от сдачи молока только владельцы тельных коров до момента отела [4, л. 63]. Владельцы домашней птицы (кур) были обязаны в течение сезона сдавать по 30 яиц от каждой курицы за оплату 5 руб. за десяток и 10 руб. за десяток яиц племенных кур для инкубаторов [1, л. 75].

Высокие натуральные налоги, внеплановые реквизиции и грабежи со стороны вермахта и местной полиции, дефицит тяглой силы приводили к острой нехватке продуктов, вынуждая крестьян использовать семенной фонд для питания. В результате под угрозой срыва оказывалась посевная кампания, поэтому оккупационная администрация была вынуждена уже осенью 1942 г. выделять некоторых хозяйствам семенные ссуды для посева озимых и яровых на следующий 1943 г. В августе 1943 г. волостные бургомистры получили распоряжение начальника Полоцкого района взыскать семенную ссуду. Одновременно им поручалось подготовить заявления на выделение ссуды озимой ржи на 1943 – 1944 гг. Тем самым оккупационная администрация предвидела повторение прошлогодней ситуации, когда образовавшийся после уплаты налогов дефицит зерна в крестьянских хозяйствах угрожал срывом посевной кампании на 1944 г., а значит, ставил под угрозу обеспечение продовольствием вермахта [2, л. 123].

Чтобы крестьяне максимально полно выполняли поставки государству продуктов оккупационная администрация ввела систему стимулирующих мер. Так, летом 1942 г. Полоцкий районный отдел заготовки продуктов че-

рез волостных бургомистров сообщал сельскому населению, что за сданную крестьянами сельскохозяйственную продукцию они смогут приобретать товары (веревки, ведра, деготь и др.) по твердым ценам в магазинах Центрального торгового общества «Восток», находившихся в г. Полоцке на базарной площади и на 2-ой Виленской улице, или обменивать излишки продуктов на дефицитные товары (соль, спички) [2, л. 147]. Помимо оплаты за сданную сельскохозяйственную продукцию в 1943 г. в Дриссенском районе начислялось определенное количество пунктов за определенное количество сданной продукции: 30 яиц – 10 пунктов, 100 кг ржи, овса, ячменя – 20, 100 кг льносемя – 50, 1 метр льняной ткани – 2 и т.д. За начисленные пункты обещалась выдача продуктов из магазина из расчета: 10 пунктов – 1 кг соли, 3 пункта – пачка махорки, 2 – 1 кг сахара, 1 – коробка спичек [8, л. 1].

Мерой принуждения крестьян к сдаче налогов служила регламентация торговли на рынках. Ортскомендант в письме к бургомистру Луночарской волости 12. 09. 1943 г. сообщал, что, начиная с 16. 09. 1943 г. крестьяне, продающие сельскохозяйственную продукцию на базаре, будут подвергаться проверке, поскольку замечено, что торгую граждане, не выполнившие военный сбор. В случае обнаружения таковых лиц виновные должны были наказываться, а товар подлежал конфискации [5, л. 9].

Кроме фиксированных налогов крестьяне облагались рядом дополнительных повинностей и поборов. Периодически в регионе проводился сбор вещей для нужд вермахта. Первый сбор теплых вещей проходили уже зимой 1941 г. в разгар битвы под Москвой. Так, 23. 12. 1941 г. Полоцкая ортскомендатура потребовала от волостных бургомистров до 30. 12. 1941 г. сдать зимнюю одежду и вещи от каждой волости по 50 пар перчаток, 20

пар меховых перчаток, 30 меховых пальто, 30 полушубков, 20 меховых жилеток, 50 меховых шапок, 50 ватних брюк, 50 шерстяных шарфов, 50 пар валенок и 10 пар меховых валенок [3, л. 1]. Вместо шуб и полушубков разрешалось сдавать овчины [3, л. 7]. Осенью 1942 г. по Экиманской волости у крестьян было реквизировано 367,5 кг шерсти 145 меховых полушубков, 16 меховых шапок, 25 ватных брюк, 100 пар валенок и других теплых предметов [3, л. 179]. В июле 1943 г. районный сельскохозяйственный руководитель требовал от крестьян сдать на склад ЦТО по 500 гр. шерсти с каждой овцы под угрозой конфискации животного [2, л. 28].

Крестьяне привлекались к обеспечению узников концлагерей уже с самого начала оккупации. Например, в декабре 1941 г. Полоцкая районная управа на основании распоряжения немецких властей предписывала Экиманской волостной управе собрать 21 т картофеля для военнопленных концлагеря в Боровухе [7, л. 23]. В октябре 1942 г. районная управа обратилась к гражданам с просьбой пожертвовать одежду для узников дулага [3, л. 168]. Ориентировочно летом 1943 г. Полоцкая районная управа инициировала сбор пожертвований для граждан, пострадавших от бомбежки, для чего предписывалось привлечь учителей и сотрудников волостных управ [2, л. 86].

Весной 1943 – 1944 гг. Полоцкая районная управа обращалась через сельских старост к населению с просьбой собрать максимально возможное количество яиц к празднику Пасхи в качестве пожертвования детям, находящимся в детдоме, чтобы, как отмечалось в обращении районной управы, «и им дать почувствовать возможность праздника св. Пасхи». Одновременно волостным бургомистрам и старостам предлагалось напомнить местным жителям о том, что детям нечего одевать, и районная управа будет благодарна, «если кто-то пожертвует ненужное ему тряпье» [6, л. 23].

Немецкие власти периодически издавали распоряжения о сборе оружия, боеприпасов и военной амуниции, которые следовало сдавать в ортскомендатуру. Гражданам, сдавшим оружие, обещалась премия в виде махорки, водки и соли. Лицам, имевшим и не сдавшим оружие или снаряжение, угрожало лишение свободы [2, л. 88 – 89]. Неудачи вермахта на фронте и, как следствие, нехватка амуниции, привела к изданию в сентябре 1943 г. распоряжения немецких властей, обязывавшего местное население собрать каски и шлемы с крестов солдатских могил и сдать их в ортскомендатуру [2, л. 136]. Гражданское население привлекалось также к сбору других стратегически важных материалов, например, проволоки [2, л. 161].

К сбору имущества, приобретенного гражданами в период боевых действий (имущество колхозов, частных лиц, советской и германской армий) привлекались сотрудники полиции, что приводило к злоупотреблениям с их стороны. В 1942 г. Полоцкая городская управа констатировала, что, по имеющимся сведениям, полиция в ряде волостных управ проводит обыски у граждан, изымая имущество, добытое в период военных действий, и продает его с торгов при волостных управлениях, и требовала передачи такового имущества на склад в Полоцк [3, л. 11].

Изучение нацистского оккупационного режима на региональном уровне позволяет получить объективную картину повседневной жизни сельского населения Беларуси, дает представление об эффективности мероприятий немецких оккупационных властей в Подвинском регионе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2823. – Оп. 1. – Д. 2.
2. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2823. – Оп. 1. – Д. 3.
3. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2823. – Оп. 1. – Д. 1.
4. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2833. – Оп. 1. – Д. 1.
5. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2834. – Оп. 1. – Д. 1.
6. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2823. – Оп. 1. – Д. 4.
7. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2825. – Оп. 1. – Д. 1.
8. Государственный архив Витебской области. – Ф. 2833. – Оп. 1. – Д. 2.

ДАКУМЕНТЫ ЯК СРОДАК ПІСЬМОВАЙ КАМУНІКАЦЫІ ПАМІЖ ПАЛАЧАНАМІ І РЫЖАНАМІ Ў КАНЦЫ XIV – ПАЧАТКУ XVI СТСТ.

канд. гіст. навук А.І. ГРУША
(Інстытут гісторыі НАН Беларусі, Мінск)

Наша цікавасць да карэспандэнцыі (пасланняў) палачан прадыктавана яе падабенствам да прававых дакументаў. Гэта падабенства праяўляецца ў асаблівасцях функцыянавання абодвух тыпаў дакументаў. І тыя, і іншыя перадавалі інфармацыю: першыя – у часе, другія – у прасторы. Адзначаныя тыпы дакументаў аб’дноўвае спосаб захавання і перадачы інфармацыі (праз пісьмовы тэкст), матэрыял яе носбіта (пергамін, папера), спосаб пасвядчэння (пры дапамозе пячаткі). У сувязі з апошнім падкрэслім, што на думку спецыялістаў ахоўная, «закрывальная» функцыя пячаткі (калі пячатка ўжывалася як сродак хавання зместу) з’яўляецца адной з першых функцый пячаткі [9, с. 30]. У Вялікім княстве Літоўскім (далей – ВКЛ) першай трэці XVI ст. не толькі карэспандэнцыя [12, II/14], але і некаторыя разнавіднасці прававых дакументаў (лісты распарадчага характару) [12, II/4, II/36, II/46, II/47, II/67, II/69, II/75] накіроўваліся да адрасата, складзенымі ў запячатаныя канверты (распарадчыя лісты – не ўсе). Трэба пагадзіцца з думкай М. Космана, што раннія «рускія» граматы мелі (унутраную. – *А. Г.*) форму ліста, як напрыклад, прывілей князеў Кейстута і Любарта купцам г. Торунь, на гандаль у г. Луцк (выдадзена паміж 1341 і 1355 гг.) [5, s. 162]. Некаторыя даравальныя граматы Казіміра 1440-х гадоў па знешняй і ўнутранай формах [10, dz. XI, sygn. 9, s. 2, 4], асобныя даравальныя граматы Жыгімонта I Старога першай трэці XVI ст. па знешняй форме ўяўлялі сабой пасланні – яны выдаваліся ці дасылаліся ў выглядзе запячатаных канвертаў [13, sygn. 907, s. 11 – 12] (аб прыкметах такога дакумента гл. ніжэй).

Слова «карэспандэнцыя» выкарыстоўваецца намі ў прамым яго значэнні – як пісьмовае паведамленне, якое перадаецца на геаграфічнай адлегласці, не дагавор, рэалізуемы ў сферы прававых адносін. Пасланні трэба адрозніваць ад вярыцельных грамат, якія ўпаўнаважвалі статус асобы. Для дадзеных грамат з’яўляецца характэрнай, у прыватнасці, формула: «што будзе дадзеная асоба гаварыць, вы ей верце» [4, с. 148, 173, 201, 214; 5, с. 13, 18, 31, 44, 64, 68, 97]. Прамежкавае становішча займалі граматы, якія змяшчалі частку інфармацыю і паведамленне, што астатнюю інфармацыю даручана перадаць у вуснай форме асобе, якой трэба верыць.

Г.Л. Харашкевіч у каментарыях да падрыхтаваных ей полацкіх грамат зрабіла шэраг важных назіранняў адносна месцаў выдачы пасланняў і некаторых уласцівасцяў апошніх. Карэспандэнцыя выходзіла з гарадской, намесніцкай і епіскапскай «канцылярый». У канцылярыі полацкіх намеснікаў маглі працаваць прадстаўнікі гарадской канцылярыі [6, с. 202]. На падставе звестак аб почырках даследчыца выказала меркаванне, што пры полацкім ваяводзе Андрэю Саковічу і яго намесніках пісары ў ваяводскай канцылярыі змяняліся даволі часта [7, с. 21, 26, 40]. У той жа час яна фіксуе тоеснасць почыркаў некаторых грамат, напісаных ад імя ваявод [7, с. 48]. У полацкіх канцылярыях Г.Л. Харашкевіч прасочвае існаванне пэўных дыпламатычных традыцый. Даследчыца ўказвае, што для гарадской і епіскапскай канцылярый было характэрна выкарыстанне сімвалічнай інвакацыі ў выглядзе крыжа [7, с. 25, 26, 30 – 31, 38, 43, 59, 62], для гарадской канцылярыі – выкарыстанне такіх элементаў фармуляра, як «посадники», «поспольство», «почестливые», «милые» і інш. (у інскрыпцыі), «поклон» (у салютацыі) [7, с. 25, 58, 61, 92]. Згодна з меркаваннем Г.Л. Харашкевіч, увядзенне ў пратакол намесніцкіх грамат сімвалічнай інвакацыі было звязана з уплывам гарадской і, можа быць, епіскапскай канцылярый [7, с. 31, 58, 59]. Даследчыца ўказвае, што ў некаторых пасланнях злучаліся асаблівасці, якія былі тыповымі для дакументаў гарадской і намесніцкай канцылярый [7, с. 61], магла мець месца сумесная творчасць апошніх [7, с. 91]. Пісары гарадской канцылярыі былі знаемы з практыкай уладычнай канцылярыі [7, с. 66]. Тыя ці іншыя дыпламатычныя характарыстыкі служаць Г.Л. Харашкевіч для датавання грамат.

Дапоўнім існуючыя звесткі, пры гэтым спынімся на праблемах аб складальніках карэспандэнцыі, мове пасланняў, іх пасвядчальных знаках, матэрыяле для пісьма, форме і спосабе дастаўкі карэспандэнцыі. Разгледзем гэтыя праблемы ў кантэксце пануючай тэндэнцыі ў функцыянаванні полацкіх пасланняў канца XIV – пачатку XVI ст., якая заключалася ў змене знешніх характарыстык указаных пасланняў: замене носьбіта тэксту (пергаміна на паперу), графічнага віду пісьма (устава на паўустаў і скорапіс), тыпа паслання (адкрытага на закрыты). Дадзеная тэндэнцыя выражала інстытуцыялізацыю такога сродка зносін, якім з’яўлялася пісьмовае пасланне, пэўную эмансіпацыю суб’ектаў зносін, вызначэнне выразных межаў зносін паміж імі, якія не падразумевалі ўмяшанне трэцяга суб’екта. Не прэдэндуючы на вычарпанасць, прапануем увазе толькі папярэднія вынікі.

Складальнікі карэспандэнцыі. Перад усім вызначымся з тэрмінам «канцылярыя». Калі і магчыма яго ўжыванне ў адносінах да гарадскога, намесніцкага і епіскапскага асяродкаў пісьменнасці Полацка пэўнага часу, то толькі ва ўмоўным сэнсе. На нашу думку, канцылярыяй неабходна называць такі асяродак дзелавой пісьменнасці, адной з прыкмет якога з’яўляўся больш-меньш пастаянны штат, а галоўным відам дзейнасці гэтага штата ці адным з галоўным – праца з дакументамі. Адзначаны штат і названы від дзейнасці існуе ва ўмовах актыўнага выпуска карэспандэнцыі і прававых дакументаў і нават у першую чаргу апошніх. У Полацку да 1480-х гадоў – пачатку XVI ст., нягледзячы на рэгулярны абмен пасланнямі з Рыгай, такіх умоў не існавала. Зрэшты, і для пазнейшага перыяду больш мэтазгодна гаварыць аб дзейнасці асобных пісараў, а не «канцылярый».

Хто складаў карэспандэнцыю? Пасланні ад полацкіх ваявод (намеснікаў) і ўладык рыхтавалі іх асабістыя дзякі (пісары). Такія дзякі былі ў многіх паноў, у кожнага дзяржаўцы, старосты, ваяводы, іх намеснікаў, у кожнага іерарха. Яны былі прызначаны, у прыватнасці, для дакументальнага забеспячэння судовай дзейнасці іх паноў. Адзін з судовых лістоў полацкага намесніка пана Андрэя Саковіча і полацкіх баяр пісаў «дьяк, панскии писарь на имя Тешко» [4, с. 170; 7, с. 31]. Так вынікае з формулы гэтага ліста. На падставе даных аб зменах у інскрыпцыі пасланняў на рубяжы 70 – 80 гадоў XV ст. Г.Л. Харашкевіч выказала меркаванне, што з прызначэннем полацкім намеснікам Багдана Андрэевіча цалкам змяніўся склад намесніцкай канцылярыі [7, с. 90]. Так яно і было, але не ў тым плане, што Багдан Андрэевіч змяніў склад стацыянарнай намесніцкая канцылярыі, існуючай у Полацку, а ў тым, што ен як і іншыя полацкія намеснікі прывеў з сабой сваіх пісараў.

Цяжэй вызначыць, чыя праца выкарыстоўвалася пры падрыхтоўкі пасланняў, якія зыходзілі ад палачан (баяр, мяшчан і ўсяго паспольства Полацкага места, якія выступалі як адзіны суб'ект). Яшчэ да атрымання Полацкам магдэбургскага права ў горадзе дзейнічаў гарадскі (месцкі) дзяк (пісар). Найбольш ранняя звесткі аб полацкім гарадскім дзяку адносяцца да 1482 г. (дакумент захаваўся ў спісе; подпіс: «A pisał diak horodenski (*так у рукапісу, трэба чытаць* «horodski») Borys Toławdynicz») [5, с. 101]. Яго можна параўнаць з віленскім месцкім пісарам і з віцебскім месцкім дзякам, якія фіксавалі здзелкі прававога характару. У гэтым шэрагу віленскі месцкі пісар займаў асабліваe становішча, паколькі ў адрозненні ад полацкага і віцебскага дзякаў ен з'яўляўся службовай асобай гарадского магістрата. Аднак паміж полацкім і віленскім пісарамі існавала адна істотная сувязь. Яны не толькі складалі тэксты дакументаў, але і ўласнаручна перапісвалі іх, выконваючы функцыі натарыусаў. Захавалася пяць прыватнаправавых дакументаў полацкіх людзей і мяшчан: за 1482 г. (спіс) [5, с. 100 – 103], 1493 г. (спіс) [5, с. 129 – 132], 1498 г. (арыгінал) [14, 206/1, p. 587], два – за 1510 г. (спісы) [6, с. 63 – 64, 70 – 71], падрыхтаваныя гарадскімі (месцкімі) дзякамі: два першыя – Барысам Чаляднічам (Toławdynicz, Teladnic), трэці – Трафімам Балатовічам, два апошнія – Федарам Захарыевічам (Захарынічам). Вядома яшчэ адна полацкая грамата – за 1511 г., падпісаная нейкім Амяльянам Санкавічам (спіс) [6, с. 81 – 83], магчыма, яшчэ адным гарадскім дзякам, змяніўшым на гэтым пасту Федара Захарыевіча. У 1530-х у Полацку дзейнічаў месцкі пісар Кузьма [3, с. 270]. Верагодна, з часу даравання Полацку магдэбургскага права гарадскі дзяк «зліўся» з пісарам полацкага магістрата. Але ці складаў гарадскі пісар карэспандэнцыю? Такімі звесткамі мы не валодаем. У адрозненні ад прававых дакументаў пасланні не падпісваліся пісарамі. Ці не з'яўляецца адсутнасць адзначанага пасвядчальнага знака ў пасланнях сведчаннем таго, што пасланні складаў не гарадскі пісар? Асобу пісара, які рыхтаваў карэспандэнцыю, можна было б вызначыць па почырку. Аднак скразны і сістэматычны почырказнаўчы аналіз аўтэнтычных полацкіх актаў і пасланняў пакуль што не праводзіўся. У адным з пасланняў палачан на нямецкай мове гаворыцца аб пісару («schriver») Тулубею [5, с. 14 – 15] (поўнае імя – Арцем Буцкаў Тулубей [5, с. 114; 7, с. 64, 116]). Пісарам – «полацкім пісарам» – ен названы таксама ў рыжскіх расходных кнігах [7, с. 64]. У грамаце на «рускай» мове, якая была адпраўлена ў той жа час і з адной і той жа нагоды, што і пасланне на нямецкай мове, Тулубей названы не пісарам, а «гарадскім слугой» [5, с. 13] (так называліся ганцы з Рыгі ў Полацк) [7, с. 64]. Г. Л. Харашкевіч паводле почырка і характэрных формул устанавіла, што Тулубею належыць больш за дзясятак пасланняў за 1466-1487 гг. [5, с. 43, 46, 52, 54, 60, 78, 80, 82, 83, 98, 105, 106, 108, 123; 7, с. 80, 81, 82, 85, 86, 93, 94-95, 103]. Калі супаставіць гэты факт і тое, што Тулубей рэгулярна складаў карэспандэнцыю, то можна дапусціць, што «афіцыйна» перапісчыкаў пасланняў не існавала, хаця да працы па падрыхтоўцы гэтых дакументаў прыцягваліся спрактыкаваныя асобы. Вывучэнне почыркаў прававых дакументаў і пасланняў, напісаных ад імя палачан, павінна пацвердзіць ці абвергнуць гэту думку. Калі апошняя будзе пацверджана, то давядзецца прызнаць, што ў Полацку існавала не тры, а чатыры асяродка дзелавой пісьменнасці: намесніцкі, уладычны, «гарадскі» і магістрацкі.

Мова пасланняў. Пасланні палачан на «рускай» мове складаюць абсалютную большасць. Полацкі намеснік Алехна Судымонтавіч пісаў аднаму рыжскаму ратману: «Благоволите не считать зазорным с нашей стороны, что мы еще не дали ответа на письма вашей милости, посланные нам. Это получилось потому, что *в то время при нас не было писца [знающего] немецкий язык, так как были писцы славянского, однако те полностью ваш язык не переводят*. Эти письма до сих пор не прочитаны… Ваша милость также знает, раньше мы посылали письма вашей милости гораздо чаще, чем ваша милость посылали письма нам, *[потому] что они писались на русском или латинском языке, так как мы не всегда имеем около нас немцев*» (тут і далей вылучана намі. – *А. Г.*) [5, с. 33 – 34]. У дадзеным выпадку гаворка ідзе аб прыватных дзяках і пісарах полацкіх намеснікаў (ваявод). З паведамлення вынікае, што ў штаце слуг намесніка пераважалі «рускія» пісары, і што пісары, якія пісалі на нямецкай мове і нават перакладчыкі з нямецкай мовы (верагодей за ўсе, менавіта аб іх гаворыцца ў крыніцы) былі, хугчэй, з'явай часовага характару.

Пасвядчальныя знакі. У полацкіх пасланнях адзіным галоўным пасвядчальным знакам з'яўлялася пячатка. Вялікі князь стаў рэгулярна падпісваць дакументы з 1516 г. [1, с. 123]. Найбольш ранняя звесткі аб подпісах юрыдычных аўтараў у прыватнаправавых дакументах адносяцца да першай трэці XVI ст. [8, стб. 833; 18, p. 99; 19, p. 403]. Першы вядомы такі подпіс, які захаваўся ў арыгінальным дакуменце – подпіс у прадажным лісце Андрэя Стэцкавіча Сапоцькі, яго жонкі і дзяцей пані Янавай Мікалаевіча на дварэц у с. Цярэнцеевічы, выдадзеным у 1526 г. у Нясвіжы. Подпіс належыць А.С. Сапоцьку, дарэчы, былому пісару канцлера Мікалая Мікалаевіча Радзівіла, пісару, які працаваў у гаспадарскай канцылярыі. У формуле аўтографа адлюстравана яго значэнне як пасвядчальнага знака: «А *для лепшое твердости и сведомя* я, Ондреи Сопотко, тотъ листъ своею рукою есми подписал» [11, sygn. 7532].

У полацкіх граматах самы ранні подпіс юрыдычнага аўтара фігуруе ў дакуменце за 1392 – 1415 гг. [4, с. 62]. Падкрэслім, адзначаны подпіс стаіць у пасланні (у адрозненні ад подпісаў, аб якіх мы гаварылі вышэй – яны пасвядчалі прававыя дакументы). Дакумент за 1392 – 1415 гг. Г.Л. Харашкевіч адносіць да вярыцельных грамат, што выклікае пярэчанні. Дадзеная грамата не ўпаўнаважвала асобу (адпаведна яна не змяшчае характэрную формулу: «што будзе дадзеная асоба гаварыць, вы ей верце»), а толькі паведамляла рыжанам, што ў Рыгу быў накіраваны праваслаўны свяшчэннік (для службы ў царкве св. Мікалая ў Рызе) і перадавала просьбу аб тым, «штобы есте руси говорили, штобы попа призирали, дабы попъ былъ гораздо, штобы какъ и первыи попъ былъ», г. зн. каб рыжане далі знаць русі аб прызнанні свяшчэнніка і дагляданні за яго паводзінамі і службай [4, с. 62]. Адрасантам паслання з’яўляўся архіепіскап Феадосій. У практыцы такога ранняга выкарыстання подпісу іерархам трэба бачыць перанос візантыйскай практыкі на «рускую» глебу (Феадосій з’яўляўся грэкам па нацыянальнасці [6, с. 165]). Зрэшты, падобны подпіс – подпіс юрыдычнага аўтара аднаго з суб’ектаў Полацка і Полацкай зямлі – з’яўляецца адзіным ва ўсіх полацкіх граматах адзначанага перыяду. (Знак у вярыцельнай грамаце архіепіскапа Іоны за 1482 – 1488 гг., які пастаўлены пасля тэксту, мы ў адрозненні ад Г.Л. Харашкевіч [5, с. 104], не рашаемся кваліфікаваць як подпіс. Ен сапраўды падобны да першай літары імя іерарха – «І». Між тым, для ранніх подпісаў характэрна ўзнаўленне поўнай формы імя юрыдычнага аўтара. Г.Л. Харашкевіч таксама піша, што крыж, які стаіць пасля ўказання месца і часу выдання вярыцельнай граматы полацкага намесніка Багдана Андрэевіча за 1477 – 1484 гг., відаць, павінен быў замяніць подпіс Багдана Андрэевіча [7, с. 90]. У краінах заходняй Еўропы існавала практыка падпісання крыжом, але яна не была ўласціва для ВКЛ. Відавочна, крыж у дадзеным дакуменце адносіцца да палеаграфічных ці арфаграфічных знакаў і мог служыць знакам завяршэння тэксту).

Матэрыял для пісьма. Папера як матэрыял для пісьма ўказвае на часовы статус дакумента, на непрацяглы тэрмін яго выкарыстання, на тое, што пасля таго, як будуць прадпрыняты неабходныя ў сувязі са зместам паслання дзеянні меры, дакумент перамясціцца ў архіў. Адзначым адну паралель. Вялікі князь і паны-рада ў сувязі з цяжбай двараніна Федара Дзямідавіча Мамчыча і кіеўскага ваяводы Андрэя Якубавіча Неміровіча аб дварцы Каспарышкі Канцяжынскага павета заяўляў: «намъ *ся не толко привилевъ, але и паперныхъ листов н(а)шых* без причыны не годит(ь) ся ламат(ь)...» [17, р. 225]. Тут пад прывілеямі разумеліся даравальныя лісты, пад папяровымі – лісты-інскрыпцыі (праз якія гаспадар апавяшчаў мясцовыя ўлады аб прынятым рашэнні і дасылаў распараджэнне). Большае прававое значэнне меў прывілей. Паколькі асноўным тэрмінам валодання, на які даваўся прывілей, з’яўляўся тэрмін «на вечнасць», то і дакумент, які служыў абгрунтаваннем даравання, павінен быў захоўвацца «вечна». Гэтым і можна растлумачыць яго выраблення з пергаміну – матэрылу больш трывалага параўнальна з паперай з пункту гледжання рэзкага на яго фізічнага ўздзеяння. У сувязі з матэрыялам, з якога вырабляўся носьбіт тэксту, звернем увагу на тое, што ў адрозненні ад карэспандэнцыі, дагавары палачан з рыжанамі і нават іх праекты пісаліся на пергаміне (рыжскі праект дагавор 1405 г. [4, с. 95], капыскі дагавор 1406 г. [4, с. 106], полацкая пацвярджальная грамата капыскага дагавора 1407 г. [4, с. 113], дагавор 1478 г. [5, с. 75]). Сярод полацкіх пасланняў есць адна з найбольш старажытнейшых грамат ВКЛ з паперы – грамата полацкай княгіні Андрэевай і яе дзяцей Сямена і Івана да рыжан. Г.Л. Харашкевіч датуе яе вясной 1387 г. – восенню 1389 г. [4, с. 54 – 55], А.В. Кузьмін – кастрычнікам-лістападам 1385 г. [2, с. 64]. Ранейшым за гэту грамату з пасланняў і актаў ВКЛ з’яўляецца толькі дагавор аб міры вялікага князя літоўскага Альгерда, князя Кейстута і вялікага князя Святаслава Іванавіча, з аднаго боку, і вялікіх князеў Дзмітрыя Іванавіча і Уладзіміра Андрэевіча – з другога, які адносіцца да пачатку 70-х гадоў XIV ст.

«Зашытыя» лісты. Карэспандэнцыя стварала вузкі канал зносін. Яна адрасавалася канкрэтнаму суб’екту, выключала знаемства з яе зместам старонніх асоб. Такая строгая адрасацыя выразна праяўлялася ў знешняй форме пасланняў, асабліва калі яе параўнаць са знешняй формай вялікакняскага прывілея ці якой-небудзь разнавіднасці прыватнаправавога дакумента: прадажнага, дароўнага, мяноўнага і г. д. Апошнія мелі публічны адрасат. Яны адрасаваліся ўсім тым, каму будзе неабходна азнаеміцца са зместам дадзенага дакумента. Так вынікае з формулы публікацыі: «Чинимъ знаменито симъ нашимъ листомъ, хто на него посмотрить альбо, чтучи, его вслышить, кому потре*б* того будеть ведати». Гэтыя дакументы не змяшчаюць у сабе элементаў, прызначаных для папярэджвання непажаданага ўскрыцця ліста староннімі асобамі. Такім элементам магла быць пячатка. Але ў гэтых дакументах яна займае пэўнае месца ў адносінах да тэксту. Яна прыкладвалася адразу пасля тэксту дакумента, пасярэдзіне ліста, ці прывешвалася на шнурах да згіну носьбіта тэксту. Пячатка візуальна звязана з тэкстам – яна знаходзіцца на ўмоўнай лініі, перпендыкулярнай ў адносінах да тэксту, і калі мацавалася адна пячатка, то адзначаная лінія праходзіла пасярэдзіне радкоў тэксту. Пергамін ці папера гэтых дакументаў мае лініі згінаў. Апошнія ўтвараюць квадраты, больш цемныя – ад гразі, ці больш светлыя. Можна звярнуць увагу, што больш познія запісы, якія змяшчаюць звесткі аб дакуменце і архіўныя шыфры, размешчаны ў межах больш цемных квадратаў. Усе гэта гаворыць, што дакументы захоўвалісь складзенымі ў канверты, а не ў разгорнутым выглядзе, як яны захоўваюцца цяпер у архівасховішчах. Цемныя квадраты з’яўляліся знешнімі бакамі, светлыя – унутранымі. Аднак незалежна ад гэтага да зместу указаных дакументаў адкрываўся доступ любой зацікаўленай старонняй асобы. Яны былі адкрыты для разгляду і чытання. Іншая справа карэспандэнцыя. Пасланні таксама маюць лініі згінаў. Але гэта – сляды захавання ці функцыянавання дакументаў? Карэспандэнцыя адрозніваецца дрэннай захаванасцю пячатак, часта даследчык мае справу толькі з іх слядамі. Размяшчэнне апошніх, а таксама рэдкіх пячатак, якія захаваліся, на адвароце дакумента, маг-

чымасць суаднесці лініі згінаў з першапачатковым размяшчэннем пячаткі сведчыць аб тым, што апошнія змацоўвалі краі складзенага ў канверт носьбіта тэксту. Пры гэтым дакумент складваўся так, што яго нельга было прачытаць, не ўскрыўшы і адпаведна не разбурыўшы пячатку [16, спр. 48, 52, 155, 156, 157, 158, 163, 165, 166, 168, 228 і інш.]. Такім чынам, згіны гэтых дакументаў з'яўляюцца слядамі не толькі захавання, але і функцыянавання дакументаў. І пячатка тут выконвала ахоўную – «закрывальную» – функцыю. Пасланні адносіліся да групы так званых «зашитых» – закрытых – грамат, якія процістаўляліся «отвореным» – адкрытым граматам. Пасланне дасылалася ў запячатаным выглядзе. Адрас падпісваўся на знешнім баку канверта. Разбураная пячатка азначала, што тайна перапіскі была парушана. Першай граматай-пасланнем, якая была згорнута ў канверт, і да якой была прымацавана не прывешаная пячатка, а пячатка, якая змацоўвала краі канверта, з'яўляецца грамата архіепіскапа Феадосія за 1392-1415 гг. [4, с. 62 – 63]. Мы ўжо гаварылі аб гэтай грамаце ў сувязі з яе подпісам. Як адзначае Г.Л. Харашкевіч канцом XIV ст. можна датаваць знікненне прывешаных пячатак ў практыцы епіскапскай канцылярыі [6, с. 166]. Аднак сказанае аб часе з'яўлення запячатаных грамат іерархаў можна пашырыць і на пасланні наменікаў Найбольш ранняя грамата намесніка – Мантыгірда, якая была даслана ў выглядзе канверта, датуецца 1396 г. [4, с. 64 – 65] (у публікацыі Г.Л. Харашкевіч часам адзначаны сляды «запечатывающей» пячаткі [4, с. 134, 146, 149, 155 і інш.], часцей паведамляецца толькі, што сляды пячаткі знаходзіцца на адвароце).

Спосаб дастаўкі карэспандэнцыі. Хто праводзіў дастаўку дакументаў да адрасата? Калі пісьмовае пасланне змяшчала ў сабе ўсю неабходную інфармацыю, то дастаўку пасланні ў Рыгу мог ажыццявіць любы годны даверу палачанін-купец. Так, адну з грамат полацкага намесніка князя Івана Сяменавіча дастаўляў «добры» чалавек Клімята [4, с. 118]. У іншай крыніцы гаворыцца аб полацкіх мяшчанах, як тых, хто мог прывезці грамату ў Рыгу [5, с. 56 – 57]. Калі пісьмова – праз пасланне – трансліравалася толькі частка інфармацыі, а другая частка перадавалася праз пасланніка ў вуснай форме, то магчыма, складальнікам дадзенага пасланні мог быць дадзены пасланнік. Бо сярэднявечны пісар – гэта складальнік і транслятар не толькі пісьмовых, але і вусных тэкстаў. Пасланне палачан да рыжан за 1481 г. магло быць складзена полацкім мешчанінам Мішкай Арловічам (Арол), адносна якога ў тэксце гэтага пасланні сказана: «А иншии речи казали есмо мещанину нашому Мишьку Орлу вашеи м(и)л(о)сти словом мовити, и ваша бы м(и)л(о)сть рачили ему верити, бо то ес(ть) наши речи, от нас вскызываньи» [5, с. 96, 97].

Атрыманыя вынікі дазваляюць больш рэльефна вылучыць і падкрэсліць знешнія прыкметы прававых дакументаў і пасланняў, зразумець іх значэнне, больш выразна вызначыць прызначэнне тых ці іншых элементаў дадзеных прадуктаў пісьмовасці, устанавіць умовы, фактары і асаблівасці стварэння апошніх. Аднак усе гэта – наступны этап працы.

ЛІТАРАТУРА

1. Груша, А.І. Канцылярыя Вялікага княства Літоўскага 40-х гадоў XV – першай паловы XVI ст. / А.І. Груша. – Мінск: Беларуская навука, 2006. – 215 с.
2. Кузьмин, А.В. Опыт комментария к актам Полоцкой земли второй половины XIII – начала XV в. / А.В. Кузьмин // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2007. – № 4. – С. 50 – 68.
3. Літоўская мэтрыка. Кніга Запісаў № 16. Архіў Літоўскае мэтрыкі ў Дзяржаўным актахранілішчы ў Маскве (б. Архіў Міністэрства юстыцыі). Архіў Літоўскай Мэтрыкі. Кніга Запісаў № 16. 1530 – 1538 г. // Беларускі архіў (XV – XVI ст.) / Падрыхт. З. Даўгяла. – Менск, 1928. – Т. 2. – 394 с.
4. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / Сост. А. Л. Хорошкевич; отв. ред. А. А. Зимин. – М., 1977. – Вып. 1. – 228 с.
5. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / Сост. А. Л. Хорошкевич; отв. ред. А. А. Зимин. – М., 1978. – Вып. 2. – 219 с.
6. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / Сост. А. Л. Хорошкевич; отв. ред. А. А. Зимин. – М., 1980. – Вып. 3. – 213 с.
7. Полоцкие грамоты XIII – начала XVI вв. / Сост. А. Л. Хорошкевич; отв. ред. А. А. Зимин. – М., 1982. – Вып. 4. – 218 с.
8. Русская историческая библиотека, издаваемая Императорскою Археографическою комиссиею: В 39 т. Петербург, 1872 – 1927. – Т. 20: Литовская метрика. – Т. 1 / Под ред. П. А. Гильтебрандта. – 1903. – 1566 стб., 316 с.
9. Соболева, Н. А. Русские печати / Н. А. Соболева. – Москва: Наука, 1991. – 240 с.
10. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów.
11. Archiwum Główne Akt Dawnych. Dokumenty pergaminowy.
12. Archiwum Państwowe w Krakowie. Oddział I (na Wawelu). ASłSang. Teki rzymskie.
13. Archiwum Państwowe w Krakowie. Oddział I (na Wawelu). AMch.
14. Lietuvos Mokslų Akademijos Vrublevskių biblioteka. Rankraščių skyrius. F 18
15. Kosman, M. Dokumenty łacińskie wielkiego księcia Witolda / M. Kosman // Archeion. – 1969. – T. 51. – S. 139 – 169.
16. Latvija valsts vēstures arhivs. Ф. 673. Воп. 4. Скрыня 18.
17. Lietuvos Metrika (1522 – 1530). 4-oji Teismų bylų knyga (XVI a. pabaigos kopija) / Par. E. Gudavičius, J. Karpavicienė, G. Kirkienė ir kt.; Tomo red. kol. S. Lazutka (ats. red.), I. Valikonytė (ats. red. pavad.) ir kt. – Vilnius: Vilniaus univer. leidykla, 1997. – 663 p.
18. Lietuvos Metrika (1528 – 1547). 6-oji Teismų bylų knyga (XVI a. pabaigos kopija) / Par. S. Lazutka, I. Valikonytė ir kt.; Tomo red. kol. S. Lazutka (ats. red.), I. Valikonytė ir kt. – Vilnius: Vilniaus univer. leidykla, 1995. – 488 p.
19. Lietuvos Metrika. Knyga Nr. 14 (1524 – 1529). Užrašymų knyga 14 / Par. L. Karalius, D. Antanavičius (tekstai lotynų kalba); Lietuvos istor. inst. – Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 2008. – 647 p.

ВИТЕБСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЕПАРХИЯ В 20 – 30-Е ГОДЫ ХХ ВЕКА

Н.В. ДОВГЯЛО
(Полоцкий государственный университет)

Статья содержит информацию, которая характеризует положение Витебской православной епархии в 20 – 30-е годы XX века. Показывается борьба между основными течениями православной церкви: тихоновцами и обновленцами, на территории Витебщины. Анализируется уровень религиозности православных верующих и их отношение к религии.

Введение. Одной из основных характеристик положения Русской православной церкви в 20 – 30-е гг. XX века является раскол и внутрицерковная борьба. Партийное и государственное руководство БССР, использовало раскол, стремясь ослабить позиции православной церкви в целом. Средствам массовой информации было дано указание освещать раскол «как проявление разложения церкви», что должно было подорвать ее авторитет в глазах общественности и облегчить ведение антирелигиозной пропаганды [1, с. 90].

С начала 1920-х гг., в республике действовало два течения православной церкви. Традиционную церковь, стоявшую на позициях патриарха Тихона, на территории Беларуси, с 1922 г. возглавлял митрополит Минский и Белорусский Мельхиседек. Обновленцами, которые поддерживали советскую власть, в 1924 г. была создана Белорусская автономная православная церковь. 17 – 19 мая 1924 г. состоялся первый Белорусский областной собор, на котором был учрежден Белорусский православный Священный синод, провозглашенный единственной церковной властью на всей территории БССР. В 1927 г. 21 июня в Белоруссии была провозглашена автокефальная церковь, и с этого момента в республике действовали три почти равных по количеству приходов течения православной церкви: обновленцы, тихоновцы (сергеевцы) и автокефалисты [2, с. 49]. О том, что автокефалия представляла собой отдельное церковное направление свидетельствует «Декларация белорусского православного духовенства (староцерковников-автокефалистов) г. Минска и его окрестностей». В ней указывалось, что объявление автокефалии в первую очередь связано с нежеланием Белорусской православной церкви вовлекаться в борьбу между различными религиозными группировками. Заявлялось, что Белорусская автокефальная церковь осуждает «противоречащую церковному писанию и причинившую непоправимый вред, контрреволюционную деятельность покойного патриарха Тихона и его местоблюстителя митрополита Петра», и в то же время, храня догматы, каноны и уставы церковной организации, отделяет себя от обновленцев, допустивших ряд новшеств [3, с. 24].

Основная часть. После присоединения Витебской губернии к БССР (за исключением Велижского, Себежского и Невельского уездов), на ее территории были сформированы три округа – Витебский, Полоцкий и Оршанский. Их границы совпадали с границами Витебской православной епархии. На протяжении 20 – 30-хх гг. XX века границы епархии постоянно менялись В 1926 г. была образована Витебско-Городокская епархия, в 1927 г. – Витебско-Полоцкая, затем Витебско- Себежская, с 1929 г. – вновь Витебско-Городокская. В 1933 г. Оршанская и Полоцкая епархии были окончательно упразднены, их территория была присоединена к Витебской епархии. Постоянные административно-территориальные изменения вызывали ряд трудностей. Границы епархий четко не прописывались, приходы не были разделены, некоторые из них числились в составе и одной и другой епархии, священнослужители переходили из одной епархии в другую вопреки интересам своих приходов и епархий [4, с. 4].

На территории Витебщины действовали все 3 течения православной церкви. Церковно – обновленческое движение в Витебской епархии началось еще с 1905 г. когда правящим епископом был Серафим. В своих выступлениях, проповедях и научных докладах он высказывался за необходимость проведения церковной реформы и ее приемлемость с точки зрения богословской науки. Епархиальный съезд духовенства и мирян 1906 года поддержал точку зрения епископа Серафима. Таким образом, обновление 1920-х гг. нашло в епархии большое количество сторонников. 1-й обновленческий съезд состоялся 24 августа 1922 г. в Витебской Петропавловской церкви. Наиболее популярным обновленческим течением на территории Витебской епархии была так называемая «Живая церковь». Целями и задачами данной организации были указаны следующие: обновление церковной жизни, приближение ее к первым векам христианства, представление пастырям свободы в исполнении пастырского долга через освобождение от экономических господствующих элементов общества, очищение всех сторон церковной жизни. «Застарелые» церковные каноны отменялись, упрощалось богослужение [5, с. 400].

Пионерами «Живой церкви» в епархии были лица, принадлежащие к составу белого духовенства: Ф. Булатов, А. Донов, М. Свидерский, А. Щербаков и др. Первыми противниками нового движения были монахи Полоцкого мужского монастыря и прихожане Витебского кафедрального собора. Замедлило развитие церковного обновления назначение правящим епископом Константина Запрудского, который своими неудачными выступлениями несколько скомпрометировал обновленцев. В результате, в некоторых уездах Витебской губернии отношение духовенства к организации живой церкви было отрицательным и никакой деятельности в этом направлении не велось (Городокский, Витебский уезды) [5, с. 367]. В ряде уездов, в том числе и Полоцком, деятельность духовенства по созданию живой церкви находилась в стадии организации.

Борьба между тихоновцами и обновленцами обострилась в связи с возвращение в Витебск бывшего архиепископа Иннокентия (Ястребова). По прибытии архиепископ заявил, что он является сторонником патриарха

Тихона и правящим архиереем Витебска – Полоцкой епархии и угрожал изгнать всех непокорных иереев «палкой». Его авторитет и активная деятельность привели к тому, что церкви и приходы, являющиеся к тому времени обновленческими начали переходить на сторону тихоновцев. Так, из 9 витебских приходов 8 поддерживали политику патриарха Тихона. Его сторонниками также являлись монахи мужского и женского монастырей города Полоцка, которые, по мнению членов Витебского епархиального управления, были главными виновниками религиозной смуты в епархии. В целях, контроля за развитием обновленческого движения, Высшие епархиальное управление уведомило Витебский епархиальный совет, что необходимо каждый месяц предоставлять подробную информацию о росте обновленческого движения, а также о причинах способствующих или задерживающих его рост. Так же было приказано вести точную регистрацию тех священнослужителей, которые пошли за патриархом Тихоном и наоборот, оказывать поддержку тем священнослужителям, которые пострадали от тихоновцев за верность церковному обновлению [6, с. 86].

С 1923 г. Витебской обновленческой епархией управлял епископ Гавриил (Свидерский). В состав епархиального управления входило только 2 человека: протоиерей А. Донов и мирянин И. Надежденский. Сокращенный состав управления был временно допущен с разрешения Российского православного Священного Синода по причине крайней бедности Витебской епархии. Епархия действительно находилась в тяжелом положении. Большая часть храмов была закрыта либо по распоряжению властей, либо за неуплату установленного налога на земельные участки и церковные здания. В Витебске были закрыты Успенский собор, Успенская единоверческая церковь, Свято-Духовская и Евфросиньевская церкви, в Полоцке – Софийский собор [7, с. 84 – 85]. Церковные здания приспосабливались под музеи, школы, клубы. Материальное положение духовенства епархии было крайне тяжелым. Несмотря на это, в рядах православного духовенства продолжается борьба между тихоновцами и обновленцами. В докладе епископа Гавриила «Об обнаружившихся фактах раздора и разложения на почве тихоновщины», озвученном на однодневном съезде уездных уполномоченных и благочинных Витебской епархии указывалось что, существует два вида тиховщины – «вверху» и «внизу». По его мнению, «вверху» тихоновщина держится исключительно на монашествующим элементе, потерявшим власть и желающим восстановить ее путем церковной контрреволюции. Тихоновщина «внизу» это явление однозначно контрреволюционное и в гражданском и в церковном смысле, так как оно объединяло всех противников советской власти [8, с. 25].

В 1924 г. из находящихся на территории Витебского округа 132 церквей обновленческими являлись 76, тихоновскими – 41 и не принадлежащими ни к какому течению – 15 церквей [7, с. 96]. В Полоцком округе, в 1925 г. было зарегистрировано 82 православных общины. Из них 26 возглавлялись обновленцами, 20 – тихоновцами. Позиции остальных общин точно не указаны (священники, которые их обслуживали характеризуются как сторонники или противники Советской власти) [9, с. 67].

В Витебске функционировало 11 церквей «тихоновской ориентации». Авторитету традиционной православной церкви способствовал подбор квалифицированных священнослужителей, имевших поддержку в различных слоях городского населения. Так, только за несколько месяцев в Бешенковичском районе к тихоновцам отошло 7 церквей, однако 5 из них вскоре вновь вернулись на позиции обновленцев. В сельской местности большинство священнослужителей, как свидетельствуют документы, принадлежало к обновленческому движению.

Понимая опасность последствий раскола, тихоновцы неоднократно высказывались за объединение, требуя при этом, чтобы обновленцы покаялись «в своей вине перед церковью и вошли в каноническое единство со староцерковниками, признавая власть патриарха»[7, с. 9]. К согласию и сотрудничеству призывали и некоторые обновленцы. В середине 1926 г. епископ Гавриил (Свидерский) предпринял попытку примирения с тихоновцами. Он собрал наиболее авторитетных и влиятельных священников для переговоров. Прибывшие поддержали эту идею, но говорили о необходимости получения согласия от верующих и епископа-тихоновца Иннокентия (Летяева). Такие собрания верующих в г. Витебске провести не удалось, но они состоялись в Городке и Бешенковичах. Обновленцев обвиняли в церковной смуте, но все же постановление о церковном мире было принято [7, с. 9].

В октябре 1926 г. вместо убывшего на покой Гавриила (Свидерского) епископом был назначен Александр (Щербаков), который, согласно документам, был тепло встречен в Витебске духовенством и верующими обновленческого течения. Его прибытие значительно укрепило их позиции, после чего активность тихоновцев снизилась. Определенную роль в этом процессе сыграла работа окружных органов госбезопасности, проводивших организационные мероприятия по созыву Витебского обновленческого епархиального съезда и Поместного собора, в ходе которых зачастую оказывалось прямое давление на некоторых священнослужителей, при этом делалась ставка на компрометацию как тихоновского епископата, так и его сторонников. Имели место случаи открытой поддержки обновленцев в печати, на что центральные органы власти указывали как на недопустимое явление. На 1 января 1928 г. в рамках Витебской православной епархии, действовало 46 обновленческих и 55 тихоновских приходов. Витебскую тихоновскую кафедру возглавлял епископ Николай [10, с. 70].

Внутри церковные проблемы не могли не отразиться на уровне религиозности общества. Религиозность населения постепенно падала: количество православных верующих, посещавших церковь, варьировало от 1 % до 30 % в зависимости от района (наиболее высокие показатели были зафиксированы в Ветренском и Улльском районах) [11, с. 693]. Посещали церковь в основном женщины и пожилые мужчины. В информационной сводке Полоцкого окружного отдела указывалось, что «церкви пустуют, богослужения совершаются редко, посты не

соблюдаются, участились случаи заключения гражданских браков» [12, с. 381]. Православное духовенство теряло авторитет. В архивных документах зафиксированы многочисленные факты пьянства священнослужителей, краж и других низкоморальных поступков. Кроме этого, в среде православного духовенства участились случаи снятия сана. Однако, значительным препятствием в этом процессе являлись с одной стороны проблемы с получением разрешения, а с другой – опасение остаться без средств к существованию из-за трудностей получения работы в других учреждениях. Еще в 1921 г. было принято постановление СНК РСФСР о порядке предоставления работы служителям культа. Последние не допускались в сферу народного образования, юстицию, рабочее – крестьянскую инспекцию, отделы управления и продовольствия [7, с. 51]. Многие священники, сняв рясу, начали работать в сфере религиозной пропаганды.

В конце 1920-х гг. среди партийной элиты начались споры об дальнейших отношениях между государством и религией. Одни призывали вести борьбу с религией на «культурном фронте». Представителями этого направления являлись А.И. Рыков, Н.И. Бухарин, А.В. Луначарский. Сторонникам «культурной борьбы» с религией противостояла другая идеология – «воинственного атеизма». Она ориентировалось на использование жестких методов, считая, что борьба с религией является одной из форм классовой борьбы. На этих позиция стоял и И.В. Сталин.

В 1929 г. руководящими партийными и государственными органами принимаются ряд важных документов, касающихся закрытий храмов. 8 апреля 1929 г. утверждается постановление ВЦИК и СНК СССР «О религиозных объединениях». На долгие годы этот документ лег в основу деятельности органов советской власти по отношению к религиозным организациям. В них описана процедура ликвидации храмов, указано, какие органы этим занимаются, какая должна быть проведена предварительная работа, перечислены причины закрытия, определена дальнейшая судьба сооружения и культового имущества. Духовенству было запрещено вести всякую церковную деятельность вне стен храма. В противном случае она рассматривалась как пропаганда.

На территории Витебского и Полоцкого округов, как и на всей территории Беларуси проводилась кампания по закрытию храмов. Уже в 1928 г. в Витебске власти закрыли 4 православных храма: Благовещенский (единоверческий), Св. Михаила (кладбищенский), Заручевско-Воскресенский и Св.-Николаевский. В Благовещенской церкви разместили советское учреждение, Св.-Михайловскую церковь снесли до основания, а прилегавшее к ней кладбище разрушили и на его месте проложили железнодорожные пути, в Заручевско-Воскресенской церкви разместили коммунальные службы, в Св.-Николаевской открыли полковой клуб [7, с. 8].

По отношению к православному духовенству применялись такие методы как аресты, дискредитация, частые переброски священнослужителей в разные приходы и т.д. Для борьбы с духовенством использовались и экономические методы. Священнослужителей облагали сельскохозяйственным и подоходным налогами, сумма которых в некоторых местностях составляла до 700 рублей. В докладной записке об искривлениях, допущенных в церковных вопросах по Белоруссии, указывалось, что, особенно массовый характер переобложения налогами наблюдался в Витебском округе, что привело к тому, что на весь округ осталось 15 православных попов, 30 человек православных священнослужителей осуждены как злостные налогонеплательщики [13, с. 2 – 7]. Арестованный 24 марта 1931 г. архиепископ Николай (Покровский) так свидетельствовал о событиях тех лет: «…часть закрытых сельских церквей разгромлена, колокола сняты и увезены, алтари осквернены, священные сосуды и церковная утварь расхищены, иконостасы разломаны и разбросаны, священники закрытых приходских церквей или томятся в тюрьмах или находятся в ссылках, иные состоят на тяжелых принудительных работах. Из отбывших наказание ни один не возвратился в приход» [7, с. 8].

В целом, по Витебскому округу, в результате отказа верующих было закрыто 7 храмов, административным путем – 11, по причине отсутствия священников – 100. Действовало только 2 православных храма в Городокском и Межанском районах. Из нефункционирующих 120 церквей, 71 церковь не использовалась, 12 – были переданы под клубы, 35 – использовались для хранения зерна, 4 – переданы колхозам и использовались для их нужд [14, с. 338]. Таким образом, к началу 1930 г. из 155 церквей, имевшихся в Витебском округе до революции, функционировали только 14 (по другим сведениям – 12) [7, с. 8]. В Полоцке, здания бывшего Спасо-Евфросиньевского монастыря были переданы районному исполнительному комитету и его учреждениям, а также военведомству [15, с. 168].

Многие церкви подвергались форменному разорению. Выламывались дорогостоящие иконостасы, сжигались и ломались иконы и т. д. Такие случаи были зафиксированы в местечках Островно, Старое Село Витебского района; Мишневичи и Ровное Сиротинского р-на; Новики Бешенковичского р-на; Веляшковичи Лиозненского р-на; Вировля, Болецк, Оболь, Меховое, Холомерье Городокского р-на и др. Характерно то, что во время обратного движения за открытие церквей, когда верующие от виновных разгрома церквей стали требовать отчет, то преимущественно все низовые работники объясняли что они, не виноваты, что их заставляли это делать сверху [7, с. 119].

Компания по закрытию храмов вызвала волну протеста со стороны населения. Возможно, такой резкий всплеск религиозной активности был вызван недовольством крестьян политикой органов советской власти в целом и коллективизацией в частности. В архивных документах зафиксированы многочисленные требования верующего населения вернуть закрытые храмы. Из политдонесения окружного отдела ГПУ Витебскому окружному отделу партии о

морально политической обстановке в округе следует, что, в наибольшей степени, движение за открытие церквей было распространено в Лиозненском районе. Инициаторами этого движения в большинстве случаев являлись бывшие «церковники» (церковные староста, сторожа, члены церковных советов и их родственники) и зажиточные крестьяне. Они, по мнению партийных работников использовали религиозно настроенное население, в основном женщин, для своей антисоветской работы. В некоторых сельских советах проходил сбор подписей для регистрации церковно-приходских общин с целью последующего открытия церкви. [14, с. 364]. Массовый характер это движение приобрел в Сиротинском районе, где не осталось ни единого православного прихода. Нередко сбор подписей организовывался непосредственно на базарной площади. В этом движении принимали участие разные слои населения как зажиточного, так и бедняцко-середняцкого, в особенности активную роль играли женщины.

Для того чтобы вернуть изъятые храмы, верующие использовали различные методы: нелегальные собрания (достаточно многочисленные: от 300 до 600 человек), обращения в сельсоветы и районные исполнительные комитеты. В отдельных случаях, желая вернуть церковь, крестьяне даже угрожали местным партийным работникам. В результате, в некоторых районах округа (Витебском, Сиротинском), местные власти вынуждены были вернуть церкви.

Новый всплеск религиозного активности наблюдался в связи с празднованием Пасхи. В отличии от предыдущих лет была зафиксирована большая посещаемость церквей. В Высочанской церкви во время ночной службы 23 апреля 1930 года собралась около 3000 человек [14, с. 415], в Витебской Семеновской – 300 [14, с. 417]. В сельской местности, где церкви были закрыты, имели место случаи, когда верующие собирали деньги на дорогу для делегатов, которые пригласили бы священника провести службу в пасхальные праздники. Нередко в эти дни крестьяне собирались около церквей. Например, в том же 1930 году в Сенно съехались люди не только с близких деревень, но и с Витебского и Чашницкого районов.

Усилилось движение за возвращение культовых зданий. Если раньше оно было распространено в Лиозненском, Витебском и Сиротинском районах, то теперь также им были охвачены Городокский и Бешенковичский районы. Там, где церкви были возвращены, священнослужители даже предъявляли иски сельсоветам за повреждение церковного имущества. Не желая обострять ситуацию, руководством БССР было дано распоряжение местам не препятствовать верующим пользоваться теми церквями, о закрытии которых нет постановления ЦИК.

На 1 января 1933г. в границах Витебской епархии функционировало 14 приходов, которые обслуживали 16 священнослужителей (7 протоиереев и 9 священников). К июлю 1933 г. количество церквей сократилось до 7. В ноябре 1933 г. Границы Витебской епархии были изменены, из-за упразднения Оршанской и Полоцкой епархий. В 1934 г., в составе Витебской епархии было 3 благочинных округа: Витебский, Полоцкий, Дриссенско-Освейский. Всего насчитывалось 20 обновленческих церквей и 10 тихоновских [16, 31, 35].

В 1934 – 1935 гг. обновленческая церковь в Беларуси была упразднена. В декабре 1934 г. вышло постановление Священного Синода православных церквей в СССР о переходе Белорусского православного Синода в подчиненное к нему отношение. В январе 1935 г. митрополит Даниил Громовенко был освобожден от должности председателя Белорусского Синода «за неподчинение». Предположительно митрополит пытался отстоять автономию БПЦ [17, с. 6].

Заключение. Таким образом, Русская православная церковь, на территории Беларуси в 20 – 30-х гг. XX века, была расколота на обновленческое, тихоновское и автокефальное течения, из которых наиболее крепким и авторитетным в этот период времени, была тихоновщина. Духовенство и верующие Витебской православной епархии столкнулись с теми же проблемами и трудностями, которые были характерны для Русской православной церкви в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пурышева, Н.М. Религиозно-конфессиональная политика государства в середине 20-х гг. XX в. (на материалах БССР) / Н.М. Пурышева // Религия и общество: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов. – Могилев: МГУ им. А.А. Кулешова, 2006. – 324 с.
2. Янушкевич, И.И. Политика Советского государства по отношению к Русской православной церкви в БССР в 1917 – 1941гг./ И.И. Янушкевич //Беларуская думка. – 2009. – № 3. – С. 44 – 49.
3. Национальный исторический архив Беларуси г. Минск (НИАБ). Фонд 2786. Белорусский православный Синод – Оп. 1. – Д. 66. – Декларация белорусского православного духовенства (староцерковников-автокефалистов) г. Минска от 21. 06. 1927.
4. НИАБ. Фонд 2786. Белорусский православный Синод – Оп. 1. – Д. 402. – Циркуляры и распоряжения Синода епархиальным управлениям за 1929 г.
5. Государственный архив Витебской области (ГАВО). – Фонд 1821. – Оп. 1. – Д. 684. Информационные листки о состоянии уездов Витебской губернии. 1923.
6. ГАВО. – Фонд 332. Витебское епархиальное управление. – Оп. 1. – Д. 4. Письма Витебского епархиального управления благочинным всех округов и уполномоченным епархий. 1923 г.
7. Православная церковь на Витебщине (1918 – 1991): документы и материалы. – Минск: НАРБ, 2006. – 365 с.
8. ГАВО. – Фонд 332. Витебское епархиальное управление. – Оп.1. – Д. 9 Письма Витебского епархиального управления благочинным всех округов и уполномоченным епархий. 1924 г.

9. Зональный государственный архив в Полоцке (ЗГА в г.Полоцке). – Фонд 51. – Полоцкий уисполком. Оп. 1. – Д. 116 Протоколы общин собраний и регистрационные карточки верующих, сведения о группах, обществах, организациях и руководителях религиозных культов в уезде. 1923 г.
10. НИАБ. Фонд 2786. Белорусский православный Синод – Оп. 1. – Д. 323. – Переписка Синода со Священным Синодом православных церквей в СССР за 1928г. Сведения о состоянии белорусских епархий и количестве православных церквей всех ориентаций.
11. ГАВО. – Фонд 10061. Полоцкий окружной комитет. – Оп. 1. – Д.197. Информационные сводки Полоцкого окружного отдела ГПУ о настроении масс. Директивные письма ЦК РКП(б)Б Полоцкому окружкому. 1924 г.
12. ГАВО. – Фонд 10061. Полоцкий окружной комитет. – Оп.1. – Д.454. Информационные сводки Полоцкого окружного отдела ГПУ о политическом настроении масс в округе. 1926 – 1927 гг.
13. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ).- Фонд 4п. Центральный комитет Коммунистической партии (большивиков) Белоруссии. – Оп. 1. – Д. 5030. – Докладная записка от 14 апреля 1930 г. об искривлениях, допущенных в церковных вопросах.
14. ГАВО. – Фонд 10050. Витебский окружной комитет. – Оп. 1. – Д. 747. Политдонесения окротдела ГПУ окружкому партии о состоянии морально-политической обстановки в округе в связи с проведением коллективизации и ликвидации кулачества как класса. 1930 г.
15. ЗГА в г. Полоцке. – Фонд 104. – Исполком Полоцкого окружного Совета депутатов и трудящихся. Оп.1. – Д. 62а. Постановления ЦИК и СНК БССР, окрисполкома, протоколы заседаний президиума окрисполкома и райисполкома, комиссии по отделению церкви от государства.
16. НИАБ. Фонд 2786. Белорусский православный Синод – Оп. 1. – Д. 547. – Переписка Синода с Витебским епархиальным управлением за 1933 г.
17. НИАБ. Фонд 2786. Белорусский православный Синод – Оп. 1. – Д. 583. Постановление Священного Синода православных церквей в СССР о переходе украинских и белорусских Синодов в подчиненное к нему положение.

ПРЫВІЛЕЙ НА МАГДЭБУРСКАЕ ПРАВА УШАЧАМ (1758 г.)

канд. гіст. навук А.Б .ДОЎНАР
(Інстытут гісторыі НАН Беларусі, Мінск)

Ушачы ў часы існавання Рэчы Паспалітай з’яўляліся прыватным горадам Полаччыны і мелі важнае адміністрацыйнае і гаспадарчае значэнне ў рэгіене. З 1721 г. яны знаходзілася ў уласнасці шляхецкага роду Касцешаў Жабаў [9]. У 1758 г. Ушачы атрымалі магдэбургскае права. У 1776 г., пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай 1772 г. і адыходам часткі Полацкага ваяводства з правабярэжным Полацкам да Расійскай імперыі, Ушачы сталі месцам местазнаходжання ўлад (судоў) дадзенага ваяводства [11]. Але ў 1791 г. падчас правядзення тэратарыяльна-адміністрацыйнай рэформы ў Рэчы Паспалітай цэнтр Полацкага ваяводства быў перанесены з Ушач у Чашнікі [12].

Мэтай дадзенага артыкула з’яўляецца аналіз зместа прывілея Ушачам 1758 г. Прывілей Ушачам на магдэбургскае права быў выдадзены польскім каралем і вялікім князям літоўскім Аўгустам ІІІ 23 чэрвеня 1758 г. у Варшаве па просьбе яго ўладальнікаў мінскіх ваеводзічаў, бельскіх старастаў Францішка і Цыцыліі з Ліпскіх Касцешаў Жабаў. Ен быў напісаны на пергамінце і аформлены згодна з тагачаснымі правіламі:

– тэкст прывілея быў запісаны звычайнымі (чорнымі) чарніламі;

– першыя загалоўныя літары былі напісаны чырвонымі чарніламі;

– да прывілея на чырвона-жоўтым шнурку была прымацавана ў «белай бляшанцы» пячаць ВКЛ з чырвонага воска;

– акрамя гэтага аўтэнтычнасць прывілея зацвярджалася подпісамі манарха Аўгуста ІІІ і сакратара пячаці ВКЛ Адама Хмары;

– у канцы прывілея змяшчалася назва дакумента з яго асноўным зместам (карабарацыя);

– мелася адзнака, што прывілей выдадзены ў канцылярыі падканцлера ВКЛ Міхаіла Сапегі (канатацыя) [4. Арк. 706 – 706 адв.].

Дадзены прывілей захаваўся ў некалькіх спісках. Па-першае ен быў упісаны ў 181-ую кнігу запісаў Метрыкі ВКЛ (прычым дадзены запіс захаваўся ў двух варыянтах 181-й кнігі Метрыкі ВКЛ: аднайменнай кнізе з фонда Метрыкі ВКЛ [2] і 181-й кнігі Метрыкі ВКЛ, якая захоўваецца ў Кракаве ў Ягелонскай бібліятэцы [7]. Іншы спісак прывілея Ушач 1758г. захаваўся ў актавай кнізе гродскага суда Полацкага ваяводства за 1758 г. [4]. Якраз з апошняга спіса прывілей Ушач 1758 быў апублікаваны ў 1898 г. у 27 выпуску «Историко-юридических материалов» [1, с.XXIX – XXXIV]. Акрамя гэтага меліся яго афіцыйныя копіі зробленыя з актавай кнігі Полацкага гродскага суда: так пасля яго запісу (актыкацыі) ад 5 жніўня 1758 г. у актавыя кнігі гродскага суда Полацкага ваяводства адразу была выдадзена копія дадзенага запісу («wypis»), як і 27 студзеня 1764 г. была выдадзена яшчэ адна копія дадзенага запісу («widymus») [4, арк. 706 адв.] (месцазнаходжанне дадзеных копій прывілея, як і яго арыгінала пакуль што не вядомы).

Для ўступлення ў сілу прывілей патрэбна было афіцыйна прызнаць і распаўсюдзіць. Для гэтага яго неабходна было запісаць у «аўтэнтычныя» кнігі (г. зн. актавыя кнігі судоў, які мелі права вечнасці: трыбунальскія, гродскія, земскія, магдэбурскія). Акрамя гэтага прывілей павінен быў быць «голасам вознага прачытаны [публікаваны]» на людным месцы. Копіі ж прывілея павінны былі прымацоўвацца «да дзвярэй парафіяльных касцелаў [і цэркваў – *Д.А.*]». Г. зн. існаваў механізм абвяшчэння яго як дакумента (пры чым дадзены механізм быў рэалізаваны, аб чым сведчыць яго актыкацыя ў актавыя кнігі гродскага суда Полацкага ваяводства ад 5 жніўня 1758 г. (дарэчы, прывілей Ушач да запісу ў полацкую гродскую актавую кнігу клаў Мікалай Адынец [4, Арк. 703])). Пры гэтым сам арыгінал прывілея павінен быў захоўвацца ў мяшчан Ушач [1, с. XXXIV; 2. Арк. 430; 4. Арк. 705 адв. – 706; 7. Арк. 261 адв].

Згодна з прывілеям магдэбурскае права Ушачам надавалася для лепшага «памнажэння горада», які па розных прычынах збяднеў, г. зн. для «найлепшага яго становішча і размяшчэння» [1, с. XXIX; 2, арк. 426 – 427; 4, арк. 703 – 703 адв.; 7, арк. 260]. Прывілей надаваў «права тэўтонскае, якое магдэбургскім называецца, і таксама іншыя ўсякія прэрагатывы і вольнасці, якія гарады каронныя [Кароны Польскай – *Д.А.*] і ВКЛ ўжываюць», «аддаляючы *тыя* правы польскія і літоўскія (Вялікага княства Літоўскага – *Д.А.)*, якія перашкаджаюць у кіраванню гораду Ушачы і праву тэўтонскаму ці магдэбурскаму» [1, с. XXX; 2, арк. 427; 4, арк. 703 адв.; 7, арк. 260]. Прывілей вызваляў ушацкіх мяшчан «ад усякіх юрыздзікцый і судоў трыбунальскіх, таксама земскіх і гродскіх у справах вялікіх і малых, паточных і крымінальных, (…) а самаму толькі гарадскому суду, а праз апеляцыю да суда ўладальніка» далучыў. Акрамя магдэбурскага права кароль польскі вялікі князь дазволіў «мяшчанам і грамадзянам горада Ушачы ўсякіх вольнасцяў і свабод гарадскіх іншых мяшчан (…) у ВКЛ, з права служачых, спакойна ўжываць вечнымі часамі» (нажаль не агаворваецца, менавіта якія вольнасці і свободы меліся на ўвазе) [1, с. XXXIII; 2, арк. 430; 4, арк. 705 адв.; 7, арк. 261].

Прывілей дазваляў цяперашнім і будучым уладальнікам горада «той горад (места) свой спадчынны (дзедзічны) Ушачы будаваць і мураваць, рвамі, валамі, водамі і інымі абаронамі абвесці і ўмацаваць; (…) тавары ўсякія звозіць і прадаваць». Такім чынам, уладальнікі горада маглі выкарыстоўваць яго зручнае геаграфічнае становішча (Ушачы знаходіцца на беразе ракі Ушача і праз Заходнюю Дзвіну мела выхад да такога буйнага гандлеваага цэнтра як Рыга) як для адбудовы горада з сучасным выглядам і адпаведнай сістэмай абароны, так і для вядзення гандлевых аперацый (па плану 1792 г. бачна, што права пабудовы вакол горада абарончых умацаванняў не было рэалізавана [10]). Прывілей агаворвае кола асоб, якіх можна было ўключаць у склад гарадской абшчыны. Па прафесіянальнай прыналежнасці гэта маглі быць купцы, рамеснікі розных спецыяльнасцяў; па сацыяльнаму становішчу – мяшчане іншых гарадскіх паселішчаў, людзі розных саслоўяў («featuring рода стану і кандзіцыі»), якія б па закону лічыліся *незалежнымі, свабоднымі* [1, с. XXIX – XXX; 2, арк. 427; 4, арк.703 адв.; 7, арк. 260].

Даволі інфарматыўнымі падаюцца тыя месцы прывілея, якія распавядаюць пра камплектацыю органаў самакіравання. Гаворыцца, што пасля абвяшчэння прывілея, «вольна» будзе ў першы ж зручны момант *«магістрат бурмістраўскі і войтаўскі*[4]*, пісара пажыццевага (дажывотнага)*, які б актамі як бурмістраўскімі, так і войтаўскімі заведываў, таксама *райцаў, лаўнікаў, мужоў, цэхмістраў і іншыхураднікаў гарадскіх прапарцыянальна лічбе* абраць і да адабрэння (апрабацыі) дзедзіча падаць, якія тыя асобы магістратавыя ад горада абраныя і ад дзедзіча апрабаваныя, менавіта *бурмістр, войт, пісар, райцы і лаўнікі, у прысутнасці* (in przesentu) *дзедзіча, на сходзе горада ў ратушы ў*шацкай па апісаным ў магдэбурскім праве парадку, выканаўшы прысягу (jurament), распачаць сваю дзейнасць» і ў будучым выконваць свае функцыі, пры чым дні, у якія павінны былі засядаць гарадскія суды, павінен быў прызначыць уладальнік горада. А «ў тым горадзе прыкладам іншых літоўскіх (Вялікага княства Літоўскага – *Д.А.)* гарадоў функцыі войта, бурмістраў, райцаў, лаўнікаў толькі год павінны быць, а па сканчэнню года альбо новыя, альбо ранейшыя праз новыя выбары падцверджаны быць маюць». «Дзедзіч цяпер і потым заўседы моц будуць мець з абраных кандыдатаў *бурмістра надаць, войта пастанавіць, райцаў, лаўнікаў адобрыць, урад эканамічны і сацыяльны* (sierocki) *назначыць і ўвесці ў пасаду (ардынаваць*). Пажыткі гарадскія як і іх адміністрацыю па *ўласнай волі* сваей апісаць і даход свой па звычаю і ўпадабанню скласці, юрыздыкцыю радзецкую і войтаўскую ўстанавіць» [1, с. XXX – XXXI; 2, арк. 427 – 428; 4, арк. 703 адв – 704; 7, арк. 260 адв.].

Г. зн. органы самакіравання Ушач выглядалі наступным чынам:

– прадстаўнікамі органаў гарадскога кіравання былі адзін бурмістр, войт, пісар, райцы, лаўнікі, цэхмістры, гарадскія слугі. Цэнтрам гарадской улады з’яўлялася ратуша. Колькасць райцаў, лаўнікаў, слуг, гарадской адміністрацыі вызначаўся на агульным сходзе мяшчан і зацвярджаўся ўладальнікам горада. Існаваў падзел улады ў выглядзе улады (магістрата) войта і ўлады бурмістра, як і існавалі асобныя гарадскія службоўцы (адміністрацыя) па эканамічных і па сацыяльных пытаннях. Найважнейшыя пытанні гарадскога жыцця вырашаў агульны сход мяшчан;

– амаль усе пасады займаліся толькі на працягу аднаго года, і толькі гарадскі пісар займаў сваю пасаду пажыццева. Пісар адказываў за састаўленне, захаванне і выкарыстанне дакуметаў, якія ўваходзілі ў кампетэнцыю як бурмістра, так і войта;

– усе гарадскія пасады былі выбарныя: на агульным сходзе мяшчане выбіралі некалькі кандыдатаў на пасаду, з кола якіх уладальнік горада назначаў на гэту пасаду канкрэтную асобу. Новы склад органаў

[4] г.зн. тут гаворыцца пра магістрат бурмістраўскі і магістрат войтаўскі. Слова магістрат у дадзеным выпадку абазначаў орган самакіравання, у склад якога ўваходзілі розныя службоўцы і на чале якога стаяў службовец з вярхоўнымі функцыямі па пытаннях, якія былі закрэплены за гэтым органам (бурмістр, войт).

самакіравання прыносіў прысягу па магдэбурскаму праву пры агульным сходзе мяшчан і пры прысутнасці ўладальніка горада. Новы склад магістрату Ушачы ўступаў у сваю кампетэнцыю ў спецыяльна вызначаны дзень – у першы панядзелак пасля дня святога Лаўрэнція (10 жніўня);

– уласнік горада вызначаў дні пасседжання магістрата, якія ў наступным станавіліся традыцыйнымі судовымі днямі для Ушачы; ен жа вызначаў крыніцы гарадскіх даходаў, памеры выплат яму, як уласніку, і спосабы іх спагнання.

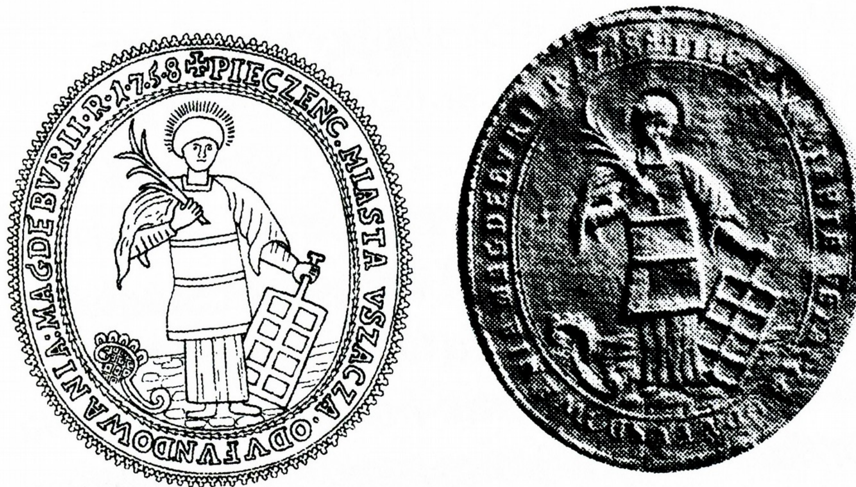
Згодна з прывілеям магістрат Ушач, які называўся і гарадской адміністрацыяй, павінен быў разглядаць як *пытанні кіравання горада*, так і ажыццяўлець *судовую дзейнасць* адносна жыхароў/грамадзян горада. Па прыкладу іншых гарадоў ВКЛ з магдэбургскім правам, можна сцвярджаць, што пытанні кіравання і пытанні суда разглядаліся на асобных паседжанях магістрата.

Адносна судовай юрыздыкцыі прывілей 1758 г. дазваляў ушацкаму магістрату разглядаць усе спрэчныя справы гараджан: судзіць мяшчан, якія здзейснілі злачынствы грамадзянскія, адміністрацыйныя (паточныя і ўчынкавыя), крымінальныя, акрамя гэтага магістрат мог судзіць і іншых асоб, якія здзейснілі крымінальнае злачынства на гарадской тэрыторыі і якія былі затрыманы па гарачым слядам. На рашэнні гарадскіх судоў Ушачы прадугледжвалася апеляцыя да суду уладальніка горада, але толькі па найбольш значных справах – справах коштам на агульную сумму 500 злотых. Па крымінальных справах дапускалася падача апеляцыі да судоў магістратаў бліжэйшых гарадоў; а «людзі стану рыцарскага абычаям іных магістратаў гарадскіх на праву магдэбурскім уфундаваных захаваюцца і справаваюць» [1, с. XXXI, XXXII; 2, арк. 428, 429; 4. арк. 703, 704 адв.; 7, арк. 260 адв., 261]. Вырысоўваецца наступы малюнак судаводства для мяшчан Ушач: судом першай інстанцыі былі гарадскія магдэбурскія суды, судамі другой інстанцыі ў справах ад 500 і больш злотых быў суд уладальніка горада; у крымінальных справах – суды магістратаў бліжэйшых магдэбурскіх гарадоў [напр.: Полацк, Віцебск].

Акрамя судовых спраў магістрат рэгламентаваў пытанні ўсіх бакоў жыцця мяшчан. Магістрат Ушач павінен быў «за ведамасцю і *адабрэннем* дзедзіча *ўстанаўліваць нормы жыцця* ў горадзе (плебісцыты гарадскія станавіць), упарадкоўваць брацтвы і ўсякія купецкія і рамесніцкія цэхі і складаць для іх артыкулы». Пры гэтым, агаворвалася, што нормы дзейнасці цэхаў, рамеснікаў Ушач павінны былі быць аналагічнымі\роўнымі нормам у іншых гарадах [1, с. XXXI – XXXII; 2, арк. 428; 4, арк. 704 адв.; 7, арк. 260 адв.].

Згодна з прывілеям гарадскія органы кіраванне Ушачы атрымалі права весці сваю дакументацыю, мець гарадскія актавыя кнігі і як запісваць у іх розныя дакументы: квітанцыі, акты аб пазыцы грошай, маемасці, аб арэндзе, заставе, продажы маемасці, розныя кантракты і г.д. і тым самым прызнаваць юрыдычную моц дадзеных дакументаў (г. зн. выконваць натарыяльныя функцыі), так і выдаваць копіі (выпісы) з зробленых актаў. Пры чым выпісы з актавых кніг Ушач павінны былі мець гарадскую пячаць і павінны былі быць падпісаны гарадскім пісарам і бурмістрам [1, с. XXXI – XXXII; 2, арк. 428; 4, арк. 704 адв.; 7, арк. 260 адв.].

Згодна з прывілеям Ушачам надаваўся «для сцвяржэння актаў, лістоў і ўсякіх спраў гарадскіх *знак або пячаць*: выява святога Лаўрэнція ў белым полю з залатоў рэчу» і надпісам вакол герба [1, с. XXX; 2, арк. 427; 4, арк.703 адв.; 7, арк. 260]. Выяву пячаці Ушач выявіў А. Цітоў, згодна з дадзенай пячаццю надпіс вакол выявы герба меў наступны змест: «PIECZENC MIASTA USZACZA OD UFUNDOWANIA MAGDEBURII R(oku) 1758» [6; 8, S. 942] (Мал. 1).



Мал. 1. Пячатка горада Ушач 1758 г. (друкуецца па Rimљa E. Pieczkcie miast Wielkiego ksikstwa Litewskiego. – Warszawa, 2007. – S. 941])

Прывілей *для павелічэння гарадскіх даходаў* надаваў Ушачам два кірмашы ў год і два таргі ў тыдзень, якія павінны былі праводзіцца адпаведна з існаваўшымі ў той час правіламі. Таргі павінны былі адбывацца кожную нядзелю і чацвер, а кірмашы, павінны былі адбывацца на працягу чатырох тыдняў кожны пачынаючы ад каталіцкіх свят: адзін ад свята Маці Божай грамнічнай (г.зн. ад 2 лютага), другі ад дня святой Ганны (26 ліпеня). Пры гэтым за парадак пры гандлі і за разгляд усіх спрэчных пытанняў,

злачынстваў, якія адбываліся б пад час правядзення гандля, адказваў магістрат альбо назначаны «ад дзедзіча (…)ураднік» [1, с. XXXII – XXXIII; 2, арк. 429; 4, арк. 704 адв. – 705; 7, арк. 261].

У прывілеі Ушачам 1758 г. надаецца вялікая роля правам, свабодам і вольнасцям горада і яго жыхарам. Усе вышэйадзначаныя пункты якраз і падпадаюць пад гэта палажэнне. Акрамя таго, кароль польскі і вялікі князь літоўскі, са згоды ўласнікаў Ушач, гэтым жа прывілеям браў горад і яго жыхароў пад сваю апеку (пратэкцыю), і абараняў іх сваім ахоўным лістом (глейтам) ад усялякага рода насілля і злоўжыванняў [1, с. XXXII; 2, арк. 429; 4, арк. 704 адв.; 7, арк. 261]. А для стварэння ільготных умоў жыццядзейнасці для жыхароў Ушач Аўгуст III гэтым жа прывілеям вызваліў іх ад выплаты розных падаткаў і выплат, якія б устанаўліваліся соймікамі Полацкага ваяводства, праўда гэта не вызваляла жыхароў горада ад выплаты дзяржаўных падаткаў, якія прызначаліся соймам Рэчы Паспалітай [1, с. XXXIII; 2, арк. 429; 4, арк. 705; 7, арк. 261]

Аналіз зместа прывілея Ушач 1758 г. дазваляе сцвярджаць, што ен стаў узорам для аналагічнага прывілея для Сіроціна (Міхалава) 1767 г. [гл. 2, спр. 185, арк. 178 – 183]. Пра гэта сведчыць аднолькавая структура прывілеяў, аднолькавыя, у пераважаючай сваей большасці, фразы і выказванні, згадкі ўрадаў эканамічнага і сіроцкага, палажэння пра апеляцы і па крымінальных справах да іншых магістратаў. Апошнія палажэнні з’яўляюцца адметнасцю прывілея 1758 г. і не прысутнічаюць у аналагічных прывілеях на магдэбургскае права сярэдзіны – другой паловы XVIII ст. прыватных мястэчак ВКЛ (Бабра, Шклова, Старога Мядзеля, Шчучына, Бераставіцы).

Трэба адзначыць, што прывілей 1758 г. стварыў прававую базу для стварэння і існавання гарадскога самакіравання ў Ушачах на традыцыях магдэбургскага права. Праблема дзейнасці гэтага самакіравання, склада органаў улады горада і іншыя пытанні патрабуюць асобнага крыніцазнаўчага і гістарычнага аналіза і даследавання. Пакуль можна сцвярджаць, што прывілей быў рэалізаваны, і ў перыяд з 2 кастрычніка 1758 г. па 26 лістапада 1759 г. *гарадскім пісарам* быў Траян Шыпіла, як і ў гэты перыяд і па 26 студзеня 1765 г. у актах Ушацкага магістрата згадваецца ў якасці *гарадскога лантвойта* Людвік Радзівілавіч Шостак, які ў перыяд з 6 сакавіка 1761 г. па 26 студзеня 1765 г. адначасова выконваў і функцыі пісара [1, с. 320, 337, 347; 3; 5]. А ў запісе за 1 чэрвеня 1759 г., выпісе з ушацкіх магістрацкіх кніг за 30 красавіка 1764 г. гаворыцца пра агульнае паседжанне лантвойта, бурмістраў, райцаў, лаўнікаў як «Ушацкага магістрату устаноўленага паводле каралеўскага прывілея ад … Францішка Касцешы Жабы … як уласніка Ушач» [1, с. 338; 3]. Як і па дадзеным за 11чэрвеня 1761 г. згадана «*магдэбурская ў*прывелеяваная *канцылярыя* Ушач» [1, с. 408], а на плане Ушач 1792 г. адзначаны будынак ратушы [10]. Дадзены план Ушач цікавы яшчэ і тым, што ен дае выяву планіроўкі горада, згодна з якой горад быў падзелены ракой Ушача на дзве часткі (Мал. 2). Адміністрацыйны цэнтр горада знаходзіўся на правабярэжнай частцы горада: тут былі галоўны рынак з гандлевымі крамамі, ратуша (пры чым ратуша размяшчалася не на гандлевай плошчы), судовы дом (?), касцел дамініканаў і ўніяцкая царква. На левабярэжнай частцы горада знаходзілліся яшчэ адзін дамініканскі касцел і рынак (выява плана Ушач цікава і тым, што пры адлюстраванню гарадскіх пляцаў і агародаў намалявана дрэва з гняздом бусла). (падрабязней пра карту Ушач 1792 г. гл. артыкул С. Сергачова «План города Ушачи конца XVIII века» // Архитектура и строительство. 1999. № 2. С. 32 – 35).

Такім чынам, прывілей Ушачам 1758 г. уводзіў у ім магдэбурскае права. Сам прывілей адлюстраваў ўяўленне тагачаснага грамадства на магдэбурскае права, на суадносіны органаў самакіравання, і характарызуецца адметнасцю з-за пункта аб праве апеляцыі па крымінальных справах да магістратаў іншых гарадоў. Роля ўласніка Ушач ў жыцці гэтага прыватнага горада з магдэбурскім правам засталося значным, што выражалася ў кантролі ўласніка за важнымі падзеямі гарадскога жыцця: зацвярджэнне новай адміністрацыі і важнейшых яе рашэнняў, вызначэнне парадка дзейнасці органаў гарадскога самакіравання, крыніц гарадскога бюджэту, асабістая прысутнасць на галоўных гарадскіх урачыстасцях.

***

1758 г. чэрвеня 23. Варшава. – Прывілей караля польскага вялікага князя літоўскага Аўгуста III на наданне магдэбургскага права, гарадскога герба, права на правядзення двух торгаў, двух кірмашоў і іншых вольнасцей гораду Ушачы мінскіх ваеводзічаў, бельскіх старастаў Францішка і Цыцыліі Касцешаў Жабаў.

|| [260] August III, z Boїey iaski kryl Polski, Wielki xi№ze Litewski, | Ruski, Pruski, Mazowiecki, Zmudzcki, Kijowski, Woiynski, | Podolski, Podlaski, Inflantski, Smolecski, Siewerski y Czer|niehowski, a dziedziczny xi№їe Saski y elektor. |

W imie Panskie. Amen. |

Oznaymuiemy na wieczn№, pami№tkк ninieyszym listem przywilejem | naszym wszem wobec y kaїdemu zosobna, komy o tym wiedzieж naleїy, | teraznieyszego y przysziyich wiekow ludziom: iї my, chc№c aby na poto|mne czasy kraie pacstw naszych w miasta fundowaiy sik, ludzie zaњ | w iak naywikksze obfitowali szczкњliwoњжi y nieustai№ce fortun swo|ich brali pomnoїenie, cokolwiek do tego chwalebnego dzieia byж mo|

їe srzodkow y sposobow zaїyж onych nie opuszczamy. Wiкж tym | samym koncem skioniwszy siк chкtnie do racyi proџb urodzo|nych Franciszka y Cecilii z Lipskich Koscieszow Zabow woiewo|dzicow Minskich, starostow naszych Bielskich, [maiї№kow][5] z strony dobr | ich dziedzicznych, miasta Uszacz nazwanego Wielkim Xiкstwie | Litewskim w woiewodztwie Poiockim leї№cego, a przez rozne przy|padki w potrzebnych ozdobach podupadiego, nam przeiozonych, | umyњlilismy iaskawie na instancy№ Panow Rad, przy boku na|szym zostai№cych, tudziesz na przerzeczone proџby temuї miastu | Uszacz nazawanemu do naylepszey lokacyi y situacyi przez na|dannie oneinu praw naszych krolewskich dopomoc.

Iakoz czyni№ж | to ninieyszym listem, przywileiem naszym lokacy№ y situacy№ | miasta tego Uszacz nazwanego naksztait innych miast Koron|nych y Wielkiego Xiкstwa Litewskiego wiecznemi czasy utwier|dzamy y ubiespieczamy, pozwalai№ж pomienionym urodzonym | dziedzicom y ich sukcessorom toї miasto swoie dziedziczne | Uszacz budowaж y murowaж, fossami, walami, wodami y in|nemi obronami obwieњж y obwarowaж. Mieszczan, kupcow, rze|mieslnikow y wszelkich obywatelow, iakiego kolwiek rodzaju, y stanu ludzi do tego(s)z miasta sprowadzaж y przysposobiac; to|wary wszelkie zwoziж y przedawaж.

Ktyre to miasto Uszacz znak, | albo pieczкc wyobraїenie swi№tego Wawrzynca w polu biaiym | przy rzecze zlotey z literami[6] tak iak tu iest wyryte dla stwierdzenia a|ktow, listow y spraw mieyskich od t№d mieж bкdzie.

Aby zaњ | dobrym y przyzwoitym porz№tkiem rz№dzono byio moc№ y po|wag№ nasz№ krolewsk№ prawo Theutocskie, ktore siк Magdeburskim | nazywa, tudzie(s)z (y)[7] inne wszelkie prerogatywy y wolnoњci, iakich mia|sta Koronne y W(ielkiego) x(iкstwa) Lit(ewskieg)*o*. zaїywai№, temuї miastu Uszacz iaska|wie nadaiemy y daruiemy, oddalai№c takie prawa polskie y li|towskie, ktore by w rz№dzenju miasta Uszacza prawu Theuton|skiemu, alias Magdeburskiemu derogowaж miaiy y deklarui№c, їe | na wzor innych miast W(ielkiego) Xiкstwa Lit(ewskieg)*o* prawem Magdeburskim | rz№dz№cych siк, mianowicie iednak pobliszych sobie toї pomienione | miasto Uszacz rz№dzic siк powinno. Oraz wolne sobie bкdzie y mocne | pomienione miasto, po aktykacyi y publikacyi tego przywileju na||[260адв.]szego, onemu nadanego, kaїdego czasu, ktory naysposobnieyszy do | tego bкdzie, magistrat burmistrzowski y woytowski, pisarza doїywo|tniego, ktoryby aktami tak burmistrzowskiemi iako tez woytow|skiemi dysponowai , tudziesz radcow, iawnikow, mкzow, cechmi|strzow y innych urzкdnikow mieyskich proporcyo(na)ln№ liczb№ obraж | y do approbacyi dziedzicow[8] podaж. Ktore to osoby magistratowe | od miasta obrane, a od dziedzicow approbowane, mianowicie: bur|mistrz, woyt, pisarz, radcк y iawnicy in presentia dziedzica, y | zgromadzonego miasta w ratuszu Uszackim podiug roty w | prawie Magdeburskim opisaney, iurament wykonawszy, iurys|dykcyie swoie rozpocz№ж y one pewnych dni s№downych od dzie|dzica wyznaczonych kontynuowaж bкd№. Ze zaњ w tym miescie | przykiadem innych miast Litewskich funkcya woyta, burmi|strza, radcow y iawnikow doroczna tylko byж ma; po skocczo|nym zaњ roku, albo nowi obrani, albo tez dawnieysi przez now№ | elкkcy№ potwierdzeni bydz mai№.

Wiкc na takow№, nowego magistra|tu elekcy№ lub dawnieyszego konfirinacy№ pewny dzien w kaїdym | roku, to iest w pierwszy poniedziaiek po њwiкcie swiкtego Wawrzyn|ca temuї miastu Uszaczowi naznaczamy. Dziedzice zaњ zupein№ | zawsze miec bкd№ moж z obranych kandydatow burmistrza po|daж, woyta postanowiж, radcow y iawnikow approbowaж, u|rz№d ekonomiczny y sierocicski naznaczyc y ordynowaж, poїyt|ki mieyskie y ich administracy№ wediug wiasney woli swoiey[9] opisaж, pro|wenta swoie podiug zwyczaju y upodobania uioїyж, iurysdy|kcy№ radzieck№ y woytowsk№ ustanowiж. Ktory to magistrat, | wyzey wyrazonym sposobom ustanowiony, mocen bкdzie spra|wy wszelakie miкdzy obywatelam tego miasta zachodz№ce, tak | sukcessyonalne iako teї potoczne, uczynkowe y kryminalne s№|dziж, dekretowaж, ludzi swywolnych, rozpustnych, wystкpnych, | wszelk№ osobк w mieњжie, lub na gruntach onego w uczynku kry|minalnym, swieїo popeinionym, lub w iakowey[10] zbrodni obwi|nion№, iapaж y wediug sprawiedliwoњжi s№dziж y karaж, appella|cyi w sprawach znacnieyszych do s№du dziedzica dopuszczai№ж |, lub teї obwinionych kryminalnie do poblizszych magistratow | mieyskich odsyiai№ж, a wzgiкdem ludzi stanu rycerskiego o|byczaiem innych magistratow mieyskich, na prawie Magdebur|skim ufundowannych, zachowui№c siк y sprawuj№ж. Mocen tak|їe bкdzie magistrat miasta tego Uszacza wszelkie tranzakcye, | zapisy, kwietacye y zrzeczenie wieczyste przez kogokolwiek y dla kogo|kolwiek zeznane do aktyw swoich przyimowaж y z tychїe aktow wy|pisy pod pieczкci№ mieysk№ uprzywileiowan№ z podpisami burmi|strza y pisarza stronom potrzebuj№cym wydawaж. Oraz za pozwole|niem y approbacy№ dziedzicow plebiscyta mieyskie stanowiж, brac|twa y cechy wszelkie kupieckie y rzemieslnicze ordynowaж y ar|tykuiy im ukiadaж.

---

[5] *рэканструявана па [4. Арк. 703]*

[6] z literami *нап. над рдк. больш цёмнымі чарніламі*

[7] *рэканструявана па [4. Арк. 703 адв.]*

[8] w *выпр. з інш. літ.*

[9] *слова нап. над рдк. больш цёмнымі чарніламі*

[10] ko *нап. на сцёртым*

Cechowi zaњ, abo przez nich w kunsztach | swoich wyzwoleni, towarzystwem z wyzwolonemi winnych mia|stach szczycic siк y rownemi im byc powinni bкd№[11].

Do prawa miey||[261]skiego w tymïe miescie Uszaczu zwyczaiem innych miast wszyscy | ludzie iakiego kolwiek rodzaju, ktorych prawo publiczne nie excypu|ie, przypusczani byc mai№. Zeby zaњ tez[12] miasto Uszacz osobliwszey ia|ski naszey doznaio (za zezwoleniem samych ïe dziedzicow). Oneï | protekcyi naszey krolewskiey y naiasneyszych nastкmpcow | naszych inkorporuiemy, oraz teï miasto iako y kaïdego w | [nim] mieszkai№cego gleytem naszym od wszelkich wiolencyi obwa|rowane byc deklaruiemy.

W sprawach w[13] s№dzie mieyskim agitu|i№cych siк appellacy№ do samych tylko dziedzicow od ostatniego ie|dnak w pryncypalney rosprawie dekretu, y to o rzecz walor summy | pікciuset ziotych przenosz№c№ zachowuiemy.

Dla poïytkow przy | tym miasta tego Uszacza, targi tygodniowe w kazd№ niedzielк y | w kazdy czwartek pozwalamy. Iarmarki takïe dwa w kaïdym ro|ku: pierwszy zaczynai№cy siк na swiкto Gromniczne Nayswiкtszey | Panny Maryi, Matki Boskiey, drugi na swiкta Swiкtey Anny, obodwe po cztery niedziele trwaж mi№ce naznaczamy. Na ktore wol|no bкdzie wszystkim ludziom iakiegokolwiek stanu y kondycyi, | kupcom y handlarzom do uïywania pospolitego towary wszelkie | przywoziж, wykiadaж, przedawaж, zskupowaж, frymarczyж y zamie|niaж; konie, woiy y inne bydio wszelkiego rodzaiu sprowadzaж, | przedawaж y odmieni№c; zboïe y wszytko co kolwiek byж moïe uïyt|kom ludzkim potrzebnego przywoziж y sprzedawaж, pod tym bezpie|czenstwem iakoby kaïdy z ich na pomienione targi y iarmarki ia|d№c, lub id№c, tam siк bawi№c y ztamt№d powracai№c osobliwym | gleytem naszym krolewskim byi ubezpieczony.

Na tych ïe tar|gach y iarmarkach zupein№ moж y wladzк iurysdykcyi iarmar|kowey we wszelkich sprawach miкdzy kupcami y ludzmi kupu|i№cemi y przedawai№cymi pod czas targow y iarmarkow zachodz№|cych, albo tam opierai№cych siк, krotkim y bez wszelkich dyla|cyi processem do s№dzenia magistratowi lab postanowionemu | od dziedzicow[14] urzкdowi nadaiemy.

Aby zaњ tym bardziey miesz|czanie, kupcy, sukiennicy y biawatnicy, oraz wszelacy rze|meslnicy, tudzie(s)z inni ludzie do osiadania y budynkami za|sadzenia pomienionego miasta Uszacza zachкceni byli, wszyst|kich obywatelow, ktorzy tam mieszkanie przyim№, od wszelkich | uchwai seymikowych tegoï woiewodstwa Poiockiego (oprocz | publicz(n)ych Rz(eczy) P(ospo)l(i)tey podatkow seymami postanowionych) u|wolniamy y wolnemi mieж chcemy. Przychylai№c siк oraz do praw | o uwolnienie od nienaleïnego s№du postanowionych tychïe oby|watelow wszystkich y kaïdego zosobna od iurysdykcyi y s№dow | trybunalskich[15], tudzie(s)z ziemskich y grodskich w sprawach wiel|kich y maiych, potocz(n)ych y kryminalnych wyimuiemy y sa|memu tylko s№dowi tamteyszemu mieyskiemu, a przez appella|cy№ s№dowi dziedzicow, iako wyïey inkorporuiemy.

Nakoniec | tymïe mieszczanom y obywatelom miasta Uszacza wszelkich | wolnoњжi y swobod mieyskich, innym mieszczanom naszym || [261адв.] w W(ielkim) x(iкstwie) Lit(ewskim) z prawa siuï№cych, spokoynie uïywaж wiecznemi | czasy pozwalamy teraznieyszym listem przywileiem naszym | krolewskim.

Ktory do wszy(s)tkich, do ktorych to naleïy, osobliwie ie|dnak wielmoznych urodzonych senatorow, dygnitarzow, urzк|dnikyw, tudziesz sкdziow trybunalskich, ziemskich y grodskich W(ielkiego) x(iкstwa) Lit(ewskiego) y innych, iakich kolwiek magistratow wia|domoњжi przywodz№c roskazuiemy, aby tenïe przywiley nasz | (do) xi№g autentycznych byi przyiкty y giosem woznego, tu|dziesz przez przybicie kopii onego do drzwi kosciolow parochi|alnych publikowany, oraz y przez nich samych zachowany | y drudzy aby go zachowali staraж siк bкd№, dla iaski naszey kro|lewskiey, prawa nasze krolewskie y Rz(eczy) P(ospo)litey, tudziesz swiкtego | koscioia rzymskiego katolickiego wcale zachowui№c.

Na co dla | lepszey wiary, wagi y pewnoњжi ten list przywiley nasz rкk№ | nasz№ wiasn№ podpisawszy, pieczкc W(ielkiego) x(iкstwa) Lit(ewskieg)o przycisn№c roska|zalismy.

Dan w Warsz(awie) XXIII, miesi№ca czerwca[16], roku panskiego | MDCCLVIII, panowania naszego XXV roku.

Augustus Rex.

Utwierdzenie lokacyi miasta Usza|cza dziedzicznego urodzonych | Franciszka y Cecylii Zabow staro|stow Bielskich w woiewod(stwie) Poioc|kim leï№cega z nadaniem temuz | miastu prawa magdeburskiego, | tudziez targow y iarmarkow con|fertur. ||

[Adam Chmara podczaszy woiewodstwa Minskiego iego k(rylewskej) m(oњжi) pieczкci W(ielkiego) x(iкstwa) Lit(ewskiego) siekretara][17]

---

[11] bк *выпр. з інш. літар*

[12] z *нап. больш цёмнымі чарнілами*

[13] w *нап. над рдк.*

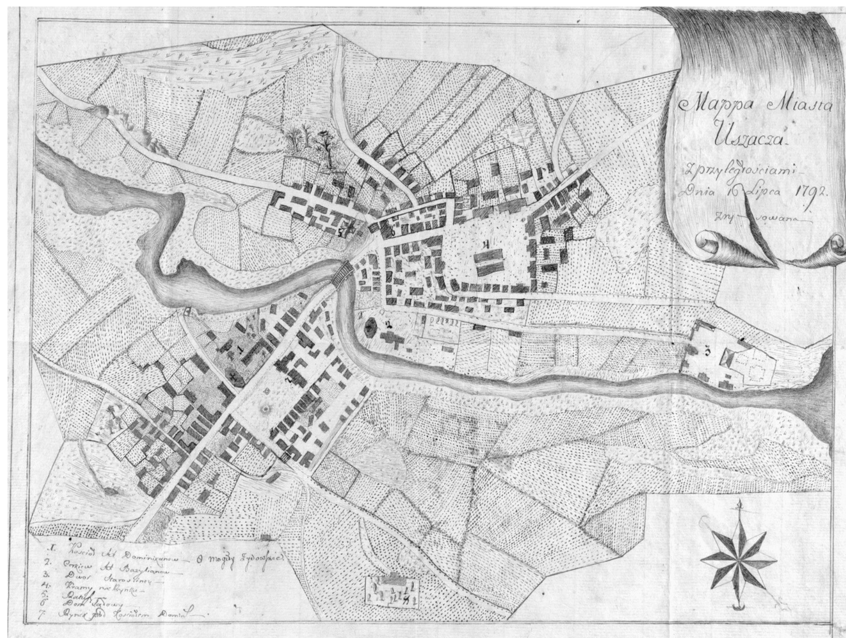
[14] *першае* d *выпр. з* u

[15] *у спісе прывілея Ушач 1758 г. з актавых кніг гродскага суда Полацкага павета далей нап.* wolnych *[1. С. XXXIII; 4. Арк. 705 адв.]*

[16] Warsz(awie); XXIII *і* czerwca *нап. больш цёмнымі чарнілами і больш шчыльна (г.зн. копія была спачатку запісана ў кнігу метрыкі, а затым, калі быў падпісаны прывілей, на застаўліным пустым месце была дапісана дата)*

[17] *рэканструявана па [4. Арк. 706]*

Падрыхтавана да друку па [7. Арк. 260 – 261 адв.]



Мал. 2. План горада Ушач 1792 г. (з фондаў аддзела рукапісаў Бібліятэкі Вільнюскага ўніверсітэта (F. 23. №110))

ЛІТАРАТУРА

1. Историко-юридические материалы извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящиеся в Центральном архиве в Витебске … и изданные под ред. архивариуса сего архива Сазонава / Сост. А. Сазонов, М.М. Мещерский и др. – Вып. 1 – 32, Витебск: Тип. губернаторского правления, 1871 – 1906. – Вып. 27, Витебск: Типо-литография Г.А.Малкина, 1898. – 436 с.
2. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (Далей – НГАБ). – Ф. КМФ-18. – Воп. 1. – Спр. 181. – Арк. 426 – 430. Прывілей горада Ушачам на магдэбургскае права 1758 г.
3. НГАБ. – Ф. 694. – Воп. 4. – Спр. 2192. – Арк. 157 – 158. Выпіс з кніг ушацкага магістрату ад 30 красавіка 1764 г.
4. НГАБ. – Ф. 1734. – Воп. 1. – Спр. 47. – Арк. 703 – 706. Актыкацыя прывілея горада Ушачам на магдэбургскае права 1758 г.
5. НГАБ. – Ф. 1799. – Воп. 1. – Спр. 1. – Арк. 1 – 2. Прызнанне запісу Ігнацыя Корсака ад 23 красавіка 1764 г. аб адданні маентка Столпы ў заставу Станіславу Кошку за 500 бітых таляраў з адзнакай яго прызнання 26 студзеня 1765 г. у ушацкай магдэбургіі.
6. Цітоў, А. Гарадская геральдыка Беларусі / А. Цітоў. – Мінск, Полымя. 1989. – 192 с.
7. Biblioteka Jagiellocska w Krakowie. Dziai rkkopisyw (Ягелонская бібліатэка ў Кракаве, аддзел рукапісаў). – Rkps. 981. – K. 260 – 261v. Прывілей горада Ушачам на магдэбургскае права 1758 г. (праца вялася па фотакопіі, якая захоўваецца ў Нарадовай бібліятэцы Польшы (Варшава).
8. Rimљa, E. Pieczkcie miast Wielkiego ksikstwa Litewskiego / E. Rimљa. – Warszawa. Wyd. DiG. 2007. – S. 1259.
9. Siownik Geograficzny krylewstwa polskiego i innych krajyw Siowiacskich. – T. 12. – Warszawa: Druk «Wieku» Nowy-Њwiat, 1892. – S. 252.
10. Vilnias Uniwersiteto Bibliotekos Rankraščų Skyrius (Бібліятэка Вільнюскага ўніверсітэта, аддзел рукапісаў). – F. 23. – №110. План горада Ушач 1792 г.
11. Volumina Legum. Przedruk zbioru praw Staraniem XX Pijaryw w Warszawie od roku 1732 do roku 1762 wydaniego– w 10 t. – Petersburg: Nakiadem i drukiem J. Ohryzko, 1859 – 1952 (Далей – VL). – T. 8. – Petersburg, 1860. – S. 573 – 574.
12. VL. – T. 9. – Krakyw. 1889. – S. 333.

ЗАПИСЬ О НАКАЗАНИИ ПОПА И ДРУГИЕ ГРАФФИТИ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОЙ ЦЕРКВИ Г. ПОЛОЦКА

канд. ист. наук, доц. И.Л. КАЛЕЧИЦ

(БГПУ им. М. Танка, Минск)

Комплекс алтарных граффити Спасо-Преображенской церкви г. Полоцка стал доступным совсем недавно, в результате работ, проводимых российскими реставраторами. Попытки исследования, которые предпринимались до этого, давали лишь фрагментарные представления, и только теперь можно сделать предварительные заключения о составе, цели нанесения и содержании граффити. И если до настоящего времени круг эпиграфических памятников был ограничен, в основном, археологическими находками, ныне эпиграфика Беларуси открывает новую страницу. Следует отметить, что количественный состав алтарных граффити (их более ста) приблизительно равен количеству всех эпиграфических памятников X – XIV вв., найденных на территории Беларуси.

По своему содержанию граффити весьма разнообразны. Предварительно их можно разделить на три большие группы. Первая – граффити XII – начала XVI в., характеризуются «церковностью» текстов, написаны кириллицей уставным или полууставным письмом и чаще всего связаны с реалиями церковной жизни: молитвами, поминанием, цитатами из богослужебных текстов. Это связано со статусом людей, которым дозволялось заходить в алтарь, – священникам, дьяконам, алтарникам. Вторая группа надписей отличается языком и целью нанесения надписей. Это надписи в основном нанесены латиницей и, в очень редких случаях, кириллицей. Основная цель нанесения такого рода надписей – оставить свидетельство посещения данного «объекта» – написать имя и фамилию, иногда с указанием года. Эти надписи датируются второй половиной XVI в. – 1830-ми годами. Иногда рядом с надписью нарисован герб. Третью группу составляют рисунки, которые либо непосредственно относятся к надписи, либо нанесены произвольно. Это, в большинстве своем, кресты, в том числе, процветшие и голгофские, птицы, драконы и плетенки тератологического орнамента.

Как показывает изучение граффити новгородских и киевского храма, большинство надписей, нанесенных на стены храмов поминальные либо молитвенные. Это связано с христианским мировоззрением вообще и его «интерпретацией на стенах храмов» в частности. Согласно вере православных христиан, состояние души умершего человека может значительно улучшиться, если его поминать в церкви. Но время было таким богатым на военные события, что человек боялся остаться без поминания. И если богатый человек мог отдать определенное количество денег на вечное поминание, то у менее зажиточных людей такой возможности не было. В то же время ничто не представлялось более устойчивым во времени, чем Божий дом – церковь. Именно поэтому на стены церквей наносились надписи. Надежда на то, что надпись будет как бы «считываться» со стены церкви во время богослужения, была сильнее страха наказания, ведь нанесение надписи приравнивалось к посечению креста и каралось. На наш взгляд, неправомерным является утверждение о том, что монахини за деньги процарапывали надписи. Разнообразие почерков, содержания, и, наконец, противоправность нанесения надписей свидетельствуют против такого утверждения.

Поминальные надписи являются самыми многочисленными среди алтарных граффити. Основные места их нанесения – южная и северная стены диаконника, северная стена алтаря и северная сторона жертвенника. У граффити Спасо-Преображенской церкви есть характерная особенность, которая отличает их от аналогичных надписей этого времени в других церквях. В надписи указывается число, месяц и праздник, в который умер поминаемый человек.

В качестве примера можно привести надпись о смерти священника Дмитрия. Попытка прочтения данного граффито делалась ранее, до того, как надпись была расчищена целиком. Предлагался вариант чтения о смерти дьякона по буквам «а…кон», однако расчистка надписи дала совершенно другое прочтение: «Мца мрта въ е прhстав//ис# рабъ Бжи попъ/ Дмитръ на пам#/ть стаго оца Кона/на огордника» (рис.1). Что значит «Месяца марта в 5 день умер раб Божий поп Дмитрий на память святого отца Конона огородника». Действительно, на 5 марта приходится празднование Конона Исаврийского, которого по роду его занятий также называют Конон Огородник или Конон Градарь. Точная ссылка дана только на день и месяц, поэтому датировать надпись можно только палеографически. Внешние признаки надписи следующие. Надпись выполнена грамотно, человеком, привыкшим к письму. Об этом свидетельствует написание слов «месяца», «Божий», «святого», «отца», и даже, имени и сокращенного слова «огородника» под титлами, а также лигатурное написание сочетания«ни» в слове «огородника» по примеру написания слова»ника» около креста. Из графических признаков можно выделить несколько вариантов буквы А, среди которых преобладает написание со срезанным верхом, буква С с засечкой сверху, М с широким верхом, которые в некоторых случаях, вместе с буквами Н по верху перечеркнуты горизонтальными черточками. Мачта буквы Ъ диагональная, буква Ж написана в пять приемов, верхняя ее часть меньше нижней. Две буквы О украшены черточками посередине. Графика букв свидетельствует в пользу датировки надписи границей XII – XIII вв. Общее ввпечатление от граффито следующее: это надпись, довольно глубоко прорезанная, выполнена рукой грамотного человека, который не только хорошо владеет приемами письма, но и склонен к украшению письма. Граффито написано на северной стене диаконника, на высоте 187 см от пола. Размеры надписи 28 х 16 см, она записана в пять строк, при этом левая граница письма ровная, концы строк немного приподняты, высота букв 2 см. Таким образом, в летопись монастыря можно записать имя священника Димитрия, служившего в Спасо-Преображенской церкви на рубеже XII – XIII вв.

От предыдущих надписей отличается граффито, которое нанесено на южную стену диаконника на высоте 130 см от пола. Размеры надписи 34 х 9 см, высота букв 1,3 см. Граффито очень своеобразно по своему содержанию и отличается от остальных надписей алтаря. Оно написано в четыре строки и звучит следующим образом: По череву по хрепту/(Спирида) попа бите пугами/поелъ проскуры один канунъ/а се писалъ (…) своему (рис. 2). Что переводится как: «По чреву (животу), по хребту (спине) Спирида попа

бейте кнутами, съел просфоры одного кануна (поминания). А это писал (имя) своему…» Надпись передает возмущение писавшего. Но чем оно вызвано, и почему попа ждет такое жестокое наказание?

Рис. 1 Рис. 2

В тексте граффити сразу обращают на себя внимание две особенности: первая – тщательно зацарапанные имена адресата и человека, писавшего данное граффито, вторая – кажущаяся на первый взгляд несоразмерность между поступком и наказанием. Разберем текст данного граффито. Писавший предлагает наказать провинившегося попа, а именно бить его кнутами. В чем же провинность священника? В третьей строке есть слова «проскуры» и «канун». «Проскурь» или «проскура» – это просфора, круглый хлебец, который используется в православной литургии для совершения таинства причастия. На проскомидии, первой части литургии, из просфор вынимаются частицы. В том числе, из четвертой и пятой, а также из поданных верующими просфор, частицы вынимаются за живых и умерших людей. После совершения определенных действий, священник кадит предложенные Дары, прося Бога благословить их, помянуть принесших эти Дары и тех, за кого они принесены. Таким образом, данная просфора отдавалась за живущего или умершего. За кого именно, дает нам представление слово «канун». По словарю Даля: «канун» – кутья по усопшему или стол, пища, благословенная священником, сорокоуст, т.е. поминальная пища, еда на поминках. Перед этой едой обязательно было употребление просфоры. Вот их-то, по всей видимости, и съел поп, лишив, таким образом, семьи возможности по-настоящему помянуть умерших. Это событие было поставлено писавшим в вину священнику. Но мы не можем совершенно точно прочитать ни имени «согрешившего» попа, ни имени человека, писавшего граффито. Они тщательно затерты горизонтальными и диагональными линиями. В имени попа можно прочитать только первую букву С и последние ДА. Между ними, предположительно, находятся четыре буквы, имевшие вертикальные мачты. Можно предположить в данном написании слово Спирида (Спиридона). Имя писавшего также затерто горизонтальными и вертикальными черточками. В нем четыре буквы, последняя – А. Почему так тщательно зацарапаны имена писавшего и попа? Возможно, произошла ошибка, поп не «поедал» просфоры, и писавшему стало стыдно за эту «прокламацию». Может быть, священник сам прочитал эту надпись и изъял из нее свое имя. Этого мы уже никогда не узнаем. Тем не менее, до нас дошел этот возмущенный призыв наказать провинившегося попа, который исполнял свои обязанности в полоцкой Спасо-Преображенской церкви в XIII в. Ценность этой надписи, в первую очередь, в том, что это не канонический, а живой, разговорный язык, дошедший до нас из XIII в.

Так, например, слово «пуга» зафиксировано И.И. Срезневским только лишь в памятнике XV – XVI вв. «Житие Андрея Юродивого» со значением «палка» [1, ст. 1723], а П.Я. Черных дает слово «пуга» как производное от индоевропейского корня *pen – «ударять, бить», которое в старо-польском языке используется в значении «бич» [2, с. 80]. Какой именно вид имело данное орудие наказания, в настоящий момент утверждать невозможно. Но его упоминание, по-видимому, самое раннее на восточнославянских землях. Интересно также употребление сочетания «по череву, по хрепту», возможно, оно названо не случайно, т.к., например, в Апостольских посланиях по списку 1220 г. употребляется выражение «чресла с хребтом» [1, ст. 1408]. Черево – живот находится рядом и созвучно по произношению и, предположительно, книжный вариант дал возможность использовать несколько видоизмененный вариант в надписи.

Таким образом, граффити Спасо-Преображенской церкви, несмотря на некоторую каноничность, дают новую историческую, антропонимическую, языковую информацию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Срезневский, И.И. Пуга / И.И. Срезневский // Материалы для словаря древнерусского языка: в 3 т. – М., 2003. – Т. 2.
2. Черных, П.Я. Хребет / П.Я. Черных // Историко-этимологический словарь современного русского языка в 2 т. Т. 2. – М., 1994.

ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ ГОРОЖАН В 1944 – 1953 гг. НА ПРИМЕРЕ Г. ПОЛОЦКА

канд. гіст. навук, дац. А.И. КОРСАК, Н.В. АВЛАСОВА
(Полоцкий государственный университет)

Дается краткая характеристика материального ущерба, причиненного Великой Отечественной войной г. Полоцку, а также его дальнейшего восстановления и развития. Рассмотрены аспекты истории городской повседневности в послевоенный период, связанные с удовлетворением жизненно необходимых потребностей горожан, а именно: жилищные трудности, проблемы продовольственного снабжения полочан и обеспечения

промышленными товарами. Проанализированы уровень цен, уровень доходов и расходов населения. Характеризуются благоустроенность города, его санитарное состояние, а также уровень развития городской инфраструктуры. Город рассматривается как центр социокультурных процессов, в котором формируются духовные потребности человека и осуществляется его приобщение к культуре. Проанализированы проблемы развития образования и его значение в повседневной жизни полочан. Рассматриваются формы проведения свободного времени горожан.

Введение. Великая Отечественная война стала для советского народа, в том числе и полочан, трагической, но и одновременно героической вехой в истории. Она принесла не только колоссальные материальные и людские потери, но и вызвала глубокие изменения в сознании и настроениях людей. Рассмотрение данных процессов через призму истории повседневности конкретного города позволяет пополнить историческую науку новыми фактами и материалами, которым раньше не придавалось особого значения, но сыгравшим существенную роль в развитии исторических событий (проблемы быта, образования, отдыха и т.д.).

Исследование повседневной истории Полоцка в определенный исторический период (1944 – 1953 гг.) предпринимается впервые и позволяет по-новому представить облик древнейшего города Беларуси в один из переломных моментов его истории. Реконструкция городской повседневности, осуществляемая через фиксацию внимания на жизненно важных для полочан объектах городской среды, изучение подробностей и мелочей быта дает возможность воссоздать историю «маленького человека», простых горожан. В соответствии с этим целью данного исследования является комплексное изучении повседневности городских жителей Полоцка в послевоенный период (1944 – 1953 гг.).

Тема исследования находится на пересечении нескольких направлений исторической науки, таких как история, социология, этнография и др. В связи с этим в историографии данной темы выделяется несколько групп исследований.

Первую группу составляют общие работы, посвященные методологическим проблемам истории повседневности. Внимание исследователей фокусируется на анализе поступков тех, кого называют «простыми, рядовыми людьми». На этом фоне переворачивается традиционное представление о том, как должно строиться историческое исследование: история развивается не сверху, через восприятие «сильных мира сего», а как бы «снизу», «изнутри». Данные проблемы рассмотрены в работах французских историков М. Блока и Л. Февра [1], а также А. Гуревича [2] и др.

Ко второй группе относятся работы непосредственно по истории советской повседневности. К ним можно отнести монографию Е. Зубковой «Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945 – 1953 гг.» [3], посвященную изучению советского общества в кризисной ситуации перехода от войны к миру, механизма взаимодействия власти и общества. Также сюда можно отнести работы Н. Лебиной и Г. Андреевского [4], исследующие советскую повседневность в 20 – 30-е годы, поскольку именно в этот период были заложены основные черты советской повседневности.

Опубликованные источники и архивные материалы, составляющие третью группу, в полной мере раскрывают положение г. Полоцка в послевоенный период. К ним относятся «Полоцк: исторический очерк» [5], «Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Полацка» [6] и «Полацкая даўніна» И. Дейниса [7], а также материалы Зонального государственного архива в г. Полоцке, периодической печати, в частности, местной газеты «Бальшавіцкі сцяг».

Основная часть. 4 июля 1944 года войсками 1-го Прибалтийского фронта под командованием генерала армии И. Баграмяна г. Полоцк был освобожден от немецко-фашистских захватчиков [6, с. 484]. Во время войны городу был нанесен огромный ущерб, размер которого был оценен государственной комиссией в 157,3 млн. рублей [9]. Были уничтожены все промышленные и коммунальные предприятия, вся торговая сеть, все медицинские и культурно-просветительские учреждения, связь и железнодорожный узел, разрушено 96 % жилищного фонда, водопровод, канализация [6, с. 484].

После войны Полоцк было решено преобразовать в областной город, которым он стал в 1944 г. и находился в этом статусе до 1953 г. [5, с. 226]. По замыслу властей он должен был превратиться в промышленный и культурный областной центр. Для чего в городе был проведен ряд мер, направленных на его скорейшее восстановление и развитие. Но в течение всех послевоенных лет Полоцк так и не приобрел набор обязательных для крупных городов признаков, таких как высокий уровень развития системы магистралей и городского массового транспорта, преобладание застройки в 4 – 5 этажей и выше, большая площадь зеленых насаждений. Статус областного центра, полученный городом в 1944 г., был номинальным, фактически Полоцк оставалась провинциальным городом, который население воспринимало не как административный центр, а только как место проживания.

Первое, о чем начинают вспоминать люди, жившие в те непростые послевоенные годы, это полнейшая нищета и голод. Начнем с того, что многие жители остались без жилья. В послевоенные годы многие люди вынуждены были жить в бараках, коммунальных квартирах – в тесных комнатах.

В Полоцке жилищный вопрос был наиболее острым и сложным. Для сравнения: до войны жилищный фонд составлял 142 635 кв. метров, а после освобождения города – всего 30 900 кв. метров. В 1948 г. жилплощадь составляла на душу населения 3,8 кв. метра, вместо довоенных 5,9 кв. метра [9, л. 111].

Безусловно, руководство города понимало сложившуюся ситуацию и предпринимало ряд мер, для решения этого жизненно важного вопроса. Так за период с 1944 по 1950 гг. на строительство коммунального жилищного фонда было затрачено 9,7 млн. руб. и более 8 млн. руб. – на строительство ведомственного. За это время было восстановлено и построено более 4 100 жилых домов, с жилой площадью 106,2 тыс. кв. метров, в том числе коммунальной – 12,9 тыс. кв. метров, тогда как до войны в городе насчитывалось 4359 домов общей жилой площадью 160,3 тыс. кв. метров, в том числе коммунальной 19,4 тыс.кв. метров. Также было потрачено 15,3 млн. руб. для предоставления кредитов на строительство индивидуальных жилых домов [10, л. 4].

Однако, не смотря на все предпринятые меры, общий жилой фонд к 1951 г. составлял только 66 % от довоенного [10, л. 4]. О тяжелом положении говорит и тот факт что, в городе множество семей все еще проживало в непригодных условиях. Так в 1947 г. в землянках и разрушенных подвалах проживало 403 семьи (1 231 чел.), в том числе инвалиды Великой Отечественной войны, демобилизованные и семьи погибших воинов, из которых 107 семей (331 чел.) жило под угрозой обвала и затопления водой [11, л. 6].

В 1950 г., спустя 6 лет после освобождения, 56 семей все еще проживало в землянках и подвалах, 87 семей – в здании бывшего кадетского корпуса и свыше 400 семей – в частных домах и крайне нуждалось в квартирах[10, л. 4].

Такое положение требовало увеличения жилищного фонда, однако план по его строительству из года в год не выполнялся. Так, в 1948 г. он был выполнен на 96,5 %, в 1949 г. на 90,6 %, а в 1950 г. на 90,5 % [10, л. 4]. Главной причиной происходящего исполком горсовета считал в том, что «стройтрест как подрядчик ведет строительные работы неудовлетворительно, систематически срывает сроки. Объекты сдаются с большими недоделками и низкого качества строительных работ» [10, л. 5]. Начальник полоцкой городской инспекции государственного строительного контроля А. Стержанов утверждал, что «прорабы и мастера не ведут борьбы с бракоделами…Они больше интересуются количественными показателями и совсем упускают из поля зрения качество» [12].

Однако были и объективные причины сложившегося положения. Одной из них было недостаточное количество рабочей силы, отсутствие строительных материалов, проблемы с транспортом. В 1946 г. в ремконторе работало только 18 рабочих вместо необходимых 100 человек [13]. Был и еще один существенный момент. Всеми стройматериалами, предназначенными для ремонтной конторы, по сути, распоряжался горсовет и не всегда делал это по назначению. Например, 170 кубометров заготовленного лесоматериала не было доставлено, поскольку весь бензин, предназначенный для его перевозки, был потрачен для машины горсовета [13].

Как видно, всю ответственность за сложившееся тяжелое положение с жильем исполком перекладывал исключительно на организации, выполняющие строительство, а те в свое оправдание винили горсовет. В итоге страдали простые люди, оставшиеся без жилья.

Но даже те немногие, чьи дома уцелели после войны, не всегда могли снова вернуться в них и начать там мирную жизнь. Вот что написал в своем письме в редакцию газеты «Бальшавіцкі сцяг» демобилизованный А. Мацкевич, в квартире которого разместили парикмахерскую: «Прошло уже более месяца, а свою квартиру я не получил, потому что она все еще занята. Приду в городской Совет – соглашаются со мной, пишут распоряжение – вселить в квартиру. Парикмахеру как покажу то решение - тоже соглашается, что нужна мне квартира, но не выступают. Пойду к прокурору города – он аж в гнев приходит и пишет резолюцию, чтобы освободили для меня мою квартиру. Но и прокуроровой бумажки не боятся» [14].

Безусловно, жилищный вопрос был самой важной, однако далеко не единственной проблемой полочан в эти годы. Население города жило в антисанитарных условиях. В особенно тяжелом положении находились общественные учреждения. Яркое описание сложившейся ситуации можно найти в письме, пришедшему в редакцию журнала «Крокодил», автор которого пожелал остаться инкогнито: «В бывшем кадетской корпусе размещается около 60 – 70% областных организации…уборная стоит на улице и совсем без дверей… ею пользоваться без водолазного костюма или резиновых сапог нельзя, до того загажена, что легко можно утонуть» [15].

Несмотря на то, что за послевоенные годы было отремонтировано 57,7 тыс. кв. метров проезжей части улиц, заасфальтировано 5,3 тыс. кв. метров тротуаров [10, л. 6], большинство улиц находилось в тяжелом состоянии. Тротуар быстро деформировался, не было мусорных ящиков, труб ливневой канализации и дренажей из-за чего вода постоянно застаивалась, что приводило к заболоченности и еще больше усиливало загрязненность города [16]. В 1946 г. после проливных дождей в северной части Полоцка образовывалась настоящая сажалка, из которой люди брали воду, а некоторые даже стирали белье [17].

Такое поведение людей можно объяснить отсутствием нормального водоснабжения из-за больших проблем с водопроводом, разрушенным во время войны. В городе действовала только одна артскважина, да и то с большими перебоями [9, л. 113]. Вода, как правило, подавалась без очистки, пополам с песком [18, л. 39], а после 10 ноября 1948 г. и эта скважина перестала работать [9, л. 113]. Было принято решение снабжать население водой из реки Зап. Двины через водозабор бывшего банно-прачечного комбината. Однако установленный при этом хлоратор не мог обеспечить подачу качественной воды. По плану стои-

мость строительства нового водопровода составляла 16 млн. руб. [9, л. 113]. В 1952 г. его протяженность составила 9,5 километров. Однако часть населения, особенно на окраинах, из-за отсутствия водопровода продолжало пользовалось простыми колодцами [19, л. 49].

В тяжелом состоянии находилась и баня, хотя ей и придавалось особое значение. В 1948 г. в этом же здании хранилось зерно и проживало 13 семей [9, л. 114], работы же по ее восстановлению шли крайне медленно, об их качестве говорит тот факт, что в 1949 г. новая железная крыша была снесена ветром [20, л. 162]. Из-за постоянного скопления людей баня находилась в антисанитарном состоянии [20, л. 165].

В своей повседневной жизни полочане сталкивались еще с целым рядом проблем, среди которых можно выделить и сложности с транспортом, электроэнергией, топливом и др. Однако все эти проблемы отходили на второй план, когда горожанам приходилось сталкиваться с дефицитом продуктов питания, одежды или других товаров, необходимых человеку для нормальной жизни.

В годы войны многие проблемы материального плана казались незначительными. Находясь в постоянном страхе, люди мало задумывались о таких вопросах как покупка и выбор одежды, обуви, обустройстве своего дома. Но война закончилась, и эти вопросы стали актуальнее и насущнее. И хотя люди радовались окончанию страшной войны, последствия ее в материальном плане были очень сложными.

О тяжелом положении свидетельствую многочисленные письма, направленные в Полоцкий горисполком, авторы которых (в основном это инвалиды Великой Отечественной войны, бывшие фронтовики или партизаны), ссылаясь на свои боевые заслуги в прошлом и на свое нищенское состояние в настоящем, просили оказать им помощь, а в большинстве случаев – выдать корову. Действительно, акты о проверке указанных в письмах сведений, как например по делу техника-лейтенанта гвардии Левенцова Н.П., награжденного двумя медалями «За боевые заслуги», орденом «Красная звезда» и орденом «Отечественная война» 2-й степени, свидетельствовали, что «материальные условия плохие, в особенности нуждается в питании» [21], либо просто: «из хозяйства ничего не имеется» [22].

Чтобы составит представление о материальном положении полочан в послевоенные годы, следует рассмотреть уровень доходов и расходов населения. В это период доход населения был очень не большим. Так, в 1944 г. зарплаты некоторых работников горисполкома были следующими: председатель получал 1100 руб., бухгалтер – 350, уборщица – 115 руб. [23]. Весь штат составлял 13 человек, средняя зарплата которых (по расчетам автора) равнялась 423 руб. Несмотря на то, что в последующие годы заработная плата повышалась, реально она все равно оставалась небольшой.

Теперь обратимся к расходам горожан. В первые месяцы после освобождения города рынок был довольно бедным, товаров и покупателей было мало, а цены были сказочными. Так 1 кг. сала стоил 1000 руб. [6, с. 254]. Но после того как в 1944 г. Полоцк стал областным городом, а число жителей увеличилось, продукты стали более доступными так как цены начали падать, хотя и оставались высокими. В феврале 1945 г. 1 кг. простой ржаной муки стоил 28 руб., гороха – 25 руб., картофеля – 13 руб., 1 литр льняного масла – 200 руб., 0,5 л. водки – 125 руб., 1 кг. говядины – 200 руб., 1 кг. свиного сала – 350 руб., курица – 250 руб., десяток яиц – 120 руб., коза – 3000 руб [25]. Цены же на промышленные товары были еще более устрашаемыми: 1 метр ситца – 200 руб., белье мужское х/б – 200 руб., галоши муж. – 800 руб., сапоги яловые – 2500 руб., туфли жен. – 2300 руб [26].

То, что большинство людей не могло позволить себе совершать такие покупки, становится очевидным. Чтобы восполнить нехватку продуктов питания, жителям Полоцка приходилось иметь подсобные хозяйства.

Следует отметить, что проблему обеспечения рабочих людей продуктами питания облегчала карточная система, существовавшая как в годы войны, так и в первое послевоенное время. По карточкам выдавалась определенная норма продуктов, иногда нерегулярно. По ним так же выдавались продукты, которые получали из США, Канады, Аргентины и других стран. Если кому-то удавалось получить коробку с дневным рационом солдата, то можно было поживиться свиной тушенкой, мясными консервами, колбасой, или даже жевательной резинкой [7, с. 255].

Однако позже карточная система показала свою неэффективность. Дефицит по-прежнему сохранялся, росло лишь число правонарушений, среди которых наиболее распространенными были кражи карточек. В 1947 г. была проведена денежная реформа [3, с. 70], совпавшая с отменой карточной системы.

Кроме карточного обслуживания продолжала существовать сеть коммерческих магазинов. Уже в августе 1944 г. в разных районах города работало 5 магазинов (первые из которых находились в алтарной части Николаевского собора) [7, с. 255], была открыта столовая на 250 – 300 человек, спустя некоторое время начали работать еще 2 предприятия общественного питания [5, с. 233]. После отмены карточек продажа товаров в 1948 г. значительно увеличилась: хлебобулочных изделий на 44,4 %, крупы и макарон на 96,3 %, обуви на 34 %, тканей на 37,5 %. Цены были снижены в 2 – 2,5 р. В городе уже насчитывалось до 170 торгующих точек [9, с. 120].

Следует также указать и некоторые другие статьи расходов. Так 1946 г. проезд на автобусе от вокзала до рынка стоил 1 руб. [27], санобработка чел. – 1 руб. [28], помывка в городской бане – 2 руб. [29], бритье бороды и шеи – 2,5 руб. [30], стрижка головы – 4 руб. [30], ежемесячная плата за детский сад – 60 руб., за ясли – 45 руб. Кварплата же в 1944 г. составляла 2 руб. за 1 кв. метр. Особо тяжелым бременем для населения были налоги и госзаемы.

Если учесть эти и другие расходы, то можно сказать, что большая часть зарплаты шла только на оплату питания по самому необходимому для человека минимуму.

Определенным показателем материального уровня населения является и их внешний вид. Как пишет Е. Зубкова, послевоенная повседневность запомнилась современникам в серо-зеленом цвете [3, с. 49]. Действительно, данные слова весьма точно характеризуют те дни. На улицах городов то и дело мелькали перешитые шинели и гимнастерки. И. Дейнис вспоминал, что «с одеждой и обувью у нас было очень трудно. Многие носили одежду, переделанную из трофейной или советской военной униформы» [7, с. 255]. Люди в ватниках и видавших виды сапогах даже для столицы были нормальным явлением: одежды и обуви остро не хватало [3, с. 49].

Но не хватало не только этого. Потребность ощущалась во всем, даже в таких мелочах как в простых ложках, кастрюлях, чайниках и прочей утвари. Именно из таких «мелочей» и складывался послевоенный быт. Однако со временем промышленность, годы работавшая на войну, «начинала поворачиваться к человеку лицом» [3, с. 49]. В 1946 г. Совет министров СССР издал постановление, направленное к увеличению производства продовольствия и товаров широкого потребления [33]. Тем не менее, потребительский рынок насыщался очень медленно, действовала система нормированного распределения через предприятия по орденам, получить который подчас было нелегко. Проблему обеспечения населения одеждой частично удавалось решать и за счет гуманитарной помощи, поступающей главным образом из США и Великобритании [7, с. 255]. Стремление улучшить свой быт приводило к тому, что многие занимались домашним изготовлением мебели, одежды, заготовкой продуктов.

Тем не менее, не смотря на все трудности, люди верили в лучшее. Материальные трудности, физические страдания порождали и новые явления человеческого духа, показывали значение общечеловеческих ценностей.

Сложность послевоенного периода предопределила особое место образования и досуга как социокультурных факторов в системе жизненных ценностей горожан. Стремление к повышению уровня образования было характерно для значительной части городской молодежи. В этом проявлялись настроения молодого поколения и надежды родителей, переживших войну: образование начинает восприниматься как необходимая составляющая изменения жизни к лучшему.

Организация народного образования в первые послевоенные годы проходила в исключительно трудных условиях: не хватало школьных помещений, учебников, наглядных пособий и письменных, ощущался острый недостаток учителей. Нередко занятия велись в две – три смены. Все это негативно сказывалось на успеваемости учащихся [11, л. 7]. До войны в Полоцке было 14 школ [34], а в 1951 – 1952 учебном году в городе насчитывалось лишь 10 школ, среди которых 8 школ Министерства Просвещения и 2 – Министерства Путей Сообщения. В них обучалось 6017 учащихся. Помимо этого в городе работали 4 вечерние школы, а также средние специальные учебные заведения: педучилище, лесной техникум, школа медсестер, в которых обучалось 911 человек [19, л. 56]. Высших учебных заведений не было. Система образования, существовавшая в послевоенном Полоцке, была направлена на удовлетворение образовательных потребностей разных категорий населения: ликвидацию неграмотности взрослых, получение среднего или среднего специального образования разными категориями горожан.

Постепенное улучшение материального положения горожан и увеличение количества свободного времени позволяло разнообразить досуг и сделать его более содержательным.

Наибольшей популярностью у горожан пользовалось посещение кинотеатра. Стоимость билетов в кинотеатр была невысокой, потому это развлечение было доступным и необременительным для семейного бюджета. Уставшие от войны люди радовались возможности отвлечься от своих повседневных забот и, что называется, «выйти в люди». Первый кинотеатр в послевоенном Полоцке размещался в здании лютеранской кирхи. На сеанс зрители собирались на улице, а затем все бросались занимать места, так как в зале стояли простые лавки, нумерации мест не было. Позже с восточной стороны кирхи была возведена деревянная пристройка, появились фойе, касса, и более удобные скамейки с боковыми спинками и нумерацией [7, с. 281]. Этот кинотеатр действовал до 1948 г., когда был восстановлен «Интернационал» под новым названием «Родина» [7, с. 283].

Особое место в культурной жизни полочан занимали городские сады и парки – места, сосредоточения массовой культуры, где в основном собиралась молодежь и устраивали танцы, а также клубы. Первый из них открыли на нижнем этаже кадетского корпуса около Николаевского собора, здесь проходили различные встречи, съезды, торжественные собрания, читались лекции [7, с. 254]. А в 1952 г. в городе было уже 10 ведомственных и один городской клуб на 330 мест [10, л. 12].

Также популярностью у горожан пользовались библиотеки. В 1952 году в Полоцке существовали 1 областная и 4 городские библиотеки, 2 детские, 9 профсоюзных и ведомственных клубов, 12 ведомственные библиотек [19, л. 57]. Рост спроса на литературу приключенческого жанра, и даже сказки объяснялся тем, что за время войны процесс интеллектуального роста людей был прерван, поэтому многие вернулись к юношескому кругу чтения. Но есть и другая сторона этого вопроса: рост интереса к такого рода литературе и кинематографу был своеобразной реакцией отторжения той жестокой реальности, которую несла с собой война и связанные с ней трудности. Все вышеизложенное позволяет сделать выводы о том, что в послевоенные годы активно восстанавливалась сеть культурных и образовательных учреждений, стали развиваться новые виды массовой культуры (кинотеатры, радиовещание).

Заключение. В ходе исследования были сделаны следующие выводы:

1.Во время войны городу был нанесен огромный ущерб, размер которого был оценен государственной комиссией в 157,3 млн. руб. Тем не менее, за послевоенные годы удалось восстановить промышленные предприятия, медицинские и культурно-просветительские учреждения, торговую сеть и большую часть жилищного фонда города.

2.Однако, несмотря на достигнутые успехи по восстановлению и дальнейшему развитию Полоцка в указанный период, в городе по-прежнему оставался ряд нерешенных проблем. В качестве наиболее острых из них можно назвать:

a. низкий уровень заработной платы, которой не хватало не только на обустройство жилья и покупку новой одежды, но зачастую и на нормальное питание;

b. плохие жилищные условия (часто в непригодных для жилья помещениях), тяжелые условия быта;

c. антисанитарное состояние города, отсутствие возможности удовлетворять гигиенические потребности;

d. проблемы с одеждой, обувью и предметами широкого потребления.

3. Но несмотря на все трудности, с которыми приходилось сталкиваться простым полочанам, культурная жизнь также постепенно начинала налаживаться. По мере улучшения материального положения, у горожан появлялось больше свободного времени, что позволяло разнообразить досуг и сделать его более содержательным. Стремление повысить уровень жизни, привело к активному восстановлению учебных заведений, поскольку в этот период образование начинает восприниматься как необходимая составляющая изменения жизни к лучшему.

Следует отметить, что повседневная жизнь полочан была полна противоречий: с одной стороны, это преодоление последствий разрушительной войны, связанных с низким материальным уровнем жизни и тяжестью личных утрат, а с другой стороны, это желание лучшей жизни, вера в светлое будущее, что обусловливалось психологическими причинами и поддерживалось правительственными мерами (отмена карточной системы, снижение цен и т.д.). По воспоминаниям людей, проживавших в Полоцке в 1945 – 1953 гг., понимание общности трудностей и судеб, выпавших на долю всего населения СССР, подавляло негативные эмоции по отношению к окружающему бытию, обостряя чувство долга, требуя подчинения личных интересов и настроений – общим. Несмотря на низкий уровень жизни, основные настроения полочан определялись оптимистическими ожиданиями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Блок, М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. – М.: Наука, 1986. – 178 с.;
2. Февр, Л. Бои за историю / Л. Февр. – Москва: Наука, 1991. – 529 с.
3. Гуревич, А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 395 с.
4. Зубкова, Е.Ю. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945 – 1953 / Е.Ю. Зубкова. – М.: РОССПЭН, 1999. – 229 с.
5. Лебина, Н. Б. Повседневная жизнь советского города. 1920-1930-е годы / Н.Б. Лебина. – СПб.: Нева-Летний Сад, 1999. – 320 с; Андреевский, Г. В. Повседневная жизнь Москвы в сталинскую эпоху. 1930-1940-е годы / Г. В. Андреевский. – Москва: Молодая Гвардия, 2003. – 463 с.
6. Полоцк: исторический очерк / АН БССР, Ин-т истории ; редкол.: П.Т. Петриков [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1987. – 320 с.
7. Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Полацка / рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 2002. – 912 с.
8. Дэйніс, І.П. Полацкая даўніна / І.П. Дэйніс. – Мінск: Медисон, 2007. – 330 с.
9. Отчет о выполнении народнохозяйственного плана за 1946 год по гор. Полоцку // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Фонд 658. – Оп. 1. – Д. 29. – Л. 1.
10. Отчетный доклад о работе Исполкома Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся за 1948 год // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 51. – Л. 104 – 140.
11. Отчетный доклад о работе Исполкома Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся за 1950 год и первое полугодие 1951 года // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 93. – Л. 1 – 21.
12. Доклад о работе Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 44. – Л. 1 – 16.
13. Сцержанаў, А. Калі адсутнічае барацьба за якасць будаўнічых работ / А. Сцержанаў // Бальшавіцкі сцяг. – 1948. – 6 чэрвеня. – С. 3.
14. Лемеш, А. Чаму у Полацке не рамантуюцца жылыя дамы? / А. Лемеш // Бальшавіцкі сцяг. – 1946. – 7 ліпеня. – С. 3.
15. Мацкевіч, А. Рэзалюцыю не паважаюць… / А. Мацкевіч // Бальшавіцкі сцяг. – 1945. – 14 снежня. – С. 4.
16. Копия. Дорогой товариш КРОКОДИЛ // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 57. – Л. 4.
17. Доклад на VIII сессию Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся 29 сентября 1948 года // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 51. – Л. 41 – 47.
18. Чэпік, М. Калі няма калодзежа / М. Чэпік // Бальшавіцкі сцяг. – 1945. – 19 жніўня. – С. 4.

19. Доклад о подготовке городского хозяйства к зиме 1948 – 1949 г. // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 51. – Л. 37 – 41.
20. Доклад о работе Исполкома Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся за 1952 год // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 110. – Л. 41 – 66.
21. Отчетный доклад о работе Исполкома Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся за 1949 год // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 65. – Л. 150 – 196.
22. Акт // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 13. – Л. 23.
23. Акт // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 13. – Л. 6.
24. Штатное расписание исполнительных комитетов Совета депутатов трудящихся и их отделов городов: Бобруйск, Полоцк // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 17. – Л. 1.
25. Бланк ежемесячной регистрации базарных цен // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 666. – Оп. 1. – Д. 16. – Л. 12.
26. Бланк ежемесячной регистрации базарных цен // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 666. – Оп. 1. – Д. 16. – Л. 12.
27. Базарные цены на промтовары // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 666. – Оп. 1. – Д. 16. – Л. 13.
28. Решение Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся от 8 февраля 1946 года // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 13. – Л. 173.
29. Решение Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся от 22 марта 1946 г. // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 25. – Л. 94.
30. Справка о выполнении плана производственной программы по Полоцкой городской бане за 1947 год // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Фонд 658. – Оп. 1. – Д. 44. – Л. 86.
31. Решение Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся от 22 марта 1946 г. // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 25. – Л. 95.
32. Из переписки Полоцкого Горисполкома с другими организациями за 1948 год // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 57. – Л. 19.
33. Протокол заседания Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся 1944 г. // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 2. – Л. 32.
34. Постановление Исполкома Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся и Бюро Городского Комитета КП(б) Белоруссии 0т 11 марта 1947 года // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 39. – Л. 1.
35. Протокол заседания Полоцкого Городского Совета депутатов трудящихся 1944 г. // Зональный государственный архив в г. Полоцке. – Ф. 658. – Оп. 1. – Д. 2. – Л. 11.

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В Г. ВИТЕБСКЕ (1900 – 1914 ГГ.)

С.Г. КОСАРЕВА
(Витебская государственная академия ветеринарной медицины)

Рассматривается система учреждений образования в Витебске в начале XX в., так как здесь наиболее ярко воплотились черты, свойственные проводимой на белорусских землях российской политике культурного строительства. Анализируются особенности образования и финансирования учебных заведений, правительственного контроля над содержанием и ходом учебно-воспитательного процесса, рассматривается проведение политики русификации в сфере народного просвещения.

Введение. Одним из направлений культурной политики правительства Российской империи на белорусских землях в пореформенное время становится образование. Вопросам его становления, содержательным аспектам обучения уделялось значительное внимание в исторических исследованиях. В дооктябрьский период данная тема рассматривалась с позиций официальной российской идеологии, где русский народ и культура выступали в качестве государствообразующих, а под понятие «русский» попадали и белорусы. В коллективной работе «Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье» [1] отмечается об изменениях, произошедших в системе обучения и воспитания на белорусских землях уже во второй половине XIX века, связанных с усилением русского национального элемента. Развитие школьного дела и, в частности, начального образования, рост уровня грамотности, положение женского образования в Северо-Западном крае рассматривается в работе «Верхнее Поднепровье и Белоруссия. Полное географическое описание нашего Отечества» [2]. Авторы придерживались официальной позиции и оставили вне поля зрения негативные аспекты образовательной политики российского правительства в белорусских губерниях.

События 1917 г. пробудили интерес к изучению национальной истории и культуры. Образовательная политика российского правительства на белорусских землях стала рассматриваться с позиций национального возрождения. Так, в работах М. Довнар-Запольского [3], В. Игнатовского [4] дана негативная оценка правительственных мероприятий в области образования. Специальные труды по истории просвещения Беларуси пореформенного периода появились в 1960 – 1980-е гг. В обобщающих работах «Асвета і педагагічная думка ў Беларусі: са старажытных часоў да 1917 г.» [5], «Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі» [6], «Из истории школы Белоруссии и Литвы» [7] была определена нормативная база образовательной политики и показан процесс становления системы учреждений образования. Однако, несмотря на богатый аналитический материал, образовательные мероприятия правительства Российской империи рассматривались узко: оценивались лишь с классовых позиций.

В 1990-е гг. в отечественной историографии расширяется круг исследований и пересматриваются устаревшие концепции советской эпохи. Появляется большое количество работ, связанных с исследованием как отдельных аспектов образовательной политики на белорусских землях в конце XIX – начале XX вв., так и изучением культурного развития в целом. Так, в работах З. Шибеко [8] рассмотрен интеллектуальный потенциал городов Беларуси и их образовательные возможности. В комплексном исследовании «Гісторыя Беларусі. Том 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XX ст.)» [9] описано и проанализировано развитие системы народного образования на белорусских землях в пореформенное время, однако за рамками исследований остался комплексный анализ российской образовательной политики в полинациональной среде белорусских городов, приведшей к развитию духовно-нравственного потенциала населения и, вследствие этого, складыванию элементов белорусской национальной культуры. Целью данной статьи является анализ основных направлений образовательной политики правительства Российской империи на примере становления системы образования в полинациональной городской среде Витебска в начале XX в.

Материал и методы. Источником для написания работы послужили материалы фондов Национального исторического архива Беларуси. Были проработаны документы фондов Витебской городской управы (протоколы заседаний) и попечителя Виленского учебного округа (распоряжения, циркуляры). Существенным дополнением к архивным источникам послужили «Памятные книжки Витебской губернии», издававшиеся с 1860 по 1914 г. Данные издания характеризуются высокой степенью информативности, так как содержат разнообразные административные и справочные сведения: списки преподавателей учебных заведений, их адреса, сведения о службе и общественной деятельности. Значительную ценность для исследования представляют также «Обзоры Витебской губернии», которые издавались с 1885 по 1916 гг. Витебским губернским правлением. Здесь представлены справочные данные о количестве учебных заведений города и их деятельности. Были использованы статистические материалы в отношении грамотности жителей Витебска и наличия низших и средних учебных заведений, содержащиеся в первом томе сборника «Витебская старина». Сборник был подготовлен и издан А. Сапуновым. Интересные сведения об открытии учебных заведений города, о проведении различных торжеств содержатся в сборнике «Полоцко-Витебская старина», который издавался Витебской ученой архивной комиссией. Помимо этого были использованы материалы сборников обязательных постановлений и инструкций, изданных Витебской городской думой, разнообразная отчетная документация (сметы доходов и расходов города и т.д.) и материалы периодических изданий второй половины XIX – начала XX вв. – газет «Витебские губернские ведомости», «Витебский голос» и «Витебский вестник». Методологическую основу исследования составили принципы историзма и объективности, системный подход. Использовались общенаучные (индукция и дедукция, анализ и синтез) и специально-исторические методы (историко-генетический, ретроспективный).

Результаты и их обсуждение. Во второй половине XIX в. в белорусских губерниях быстрыми темпами увеличивается количество начальных учреждений образования. В 1860 – 1880-е гг. большая часть их переходит к духовному ведомству. В церковно-приходских школах, учителя для которых готовились Синодом, детей обучали письму, четырем правилам арифметики и закону Божьему. В 1887 г. было основано Витебское Свято-Владимирское епархиальное братство, которое руководило подобными церковными начальными школами.

Качество обучения в церковно-приходских школах было невысоким, поэтому возникает необходимость в распространении иного типа учреждений начального образования. Так, в земских трехгодичных начальных школах обучением школьников занимались представители земской интеллигенции. Кроме обычных предметов, изучаемых в церковно-приходских школах, здесь преподавали историю, географию и природоведение.

Условия и особенности формирования массовой народной школы в России определяли «Положения о начальных народных училищах». В Виленском учебном округе, куда входила и Витебская губерния, развитие народного образования осуществлялось на основе особых «Временных правил» от 23 марта 1863 г. Согласно им на белорусских землях искусственно сужалась сеть учебных заведений, создавались преграды на пути открытия частных школ и обучения на родном языке. Существовали ограничения для населения неправославного вероисповедания при поступлении в учебные заведения (кроме низшей начальной ступени). В 1865 г. издается указ о преобразовании учебных заведений Виленского учебного округа: трехклассные начальные уездные училища становились двухклассными. В 1872 г. было издано «Положение о городских училищах», согласно которому уездные училища подлежали преобразованию в городские. Однако к началу XX века в Витебске продолжали со-

существовать несколько типов начальных учебных заведений: городское четырехклассное училище, несколько приходских (в том числе духовное) и еврейских училищ. Отметим, что все они предназначались для мальчиков. Девочкам также предоставлялась возможность получить начальное образование либо в женской школе при приходском училище, в училище для девиц духовного звания и училище для бедных девиц, либо в частных одноклассных школах-пансионах. Девочки еврейского происхождения могли обучаться в казенном девичьем еврейском училище или на дому.

«Временные правила» для школ Северо-Западного края с небольшими изменениями сохранялись вплоть до 1917 г., однако реалии времени требовали подготовки все большего количества квалифицированных кадров. Общий уровень грамотности населения обеспечивала именно начальная школа. Правительство Российской империи в конце XIX – начале XX веков более всего финансировало образование в Витебской губернии, расходы на которую из расчета на одного человека превышали аналогичные затраты в Могилевской губернии в 2,5 раза. Это было обусловлено стремлением поставить в более выгодное положение губернию с самым высоким процентом русского населения во всем Северо-Западном крае. В Витебской губернии были одни из самых высоких темпов роста начальных школ [10, с. 19].

В период с 1900 по 1914 гг. количество начальных учреждений образования в Витебске значительно возросло. В 1913 г. в городе действовало 4 городских училища, 9 мужских начальных училищ и 2 еврейских училища для мальчиков, 1 женское епархиальное и 5 женских начальных училищ, 1 еврейская талмуд-тора и 2 детских сада [11, с. 7]. Среди низших городских учреждений образования следует отметить частное одноклассное училище для глухонемых детей, школы грамоты (для детей обоего пола) и начальные учебные заведения для взрослых: школу общества трудовой помощи, а также мужскую и женскую воскресные школы, открытые при 1-м и 2-м городских училищах. Условия работы в воскресной школе были тяжелыми: обычно в одной комнате размещались по две-три группы обучающихся [12, с. 3].

Несмотря на значительное количество начальных школ как для христиан, так и для евреев, возможность получить начальное образование в Витебске имело только около половины всех детей соответствующего возраста. Отсутствие денежных средств не позволяло открывать новые учебные заведения. Спрос на получение начального образования удовлетворялся путем открытия дополнительных отделений при уже существовавших приходских училищах [13, с. 478]. Органы городского самоуправления Витебска старались оказывать посильную финансовую помощь начальным учебным заведениям Министерства народного просвещения. Так, в 1903 г. Витебская городская дума одобрила предложение о предоставлении ежегодного пособия в размере 800 рублей на открытие нового городского трехклассного училища, а позднее постановила предоставить на эти цели кредит в размере 1 500 рублей [14, л. 58]. Следует отметить, что низкий уровень обучения в начальных образовательных учреждениях был связан со слабой подготовкой учителей, нехваткой педагогических кадров, отсутствием необходимых учебных пособий, а иногда и помещений, а также бедностью городской казны. Кроме того, выпускники городских училищ не могли продолжать свое обучение в средних учебных заведениях. Ситуация изменилась в 1912 г. Согласно «Положению о высших начальных училищах» городские училища переименовывались в высшие начальные, было разрешено открытие женских высших начальных училищ, разрешался переход из них в среднюю школу после сдачи определенного дополнительного экзамена.

Таким образом, правительство Российской империи делало ставку на начальную школу с русским языком обучения. Именно она должна была укрепить учащихся в православной вере, воспитать уважение и преданность правящей династии. Открытие начальных училищ не требовало от руководства городов дополнительных усилий: городским властям необходимо было только обеспечить училища помещениями, все же остальное предоставляло Министерство просвещения. Города со скромными бюджетами могли позволить себе выделять на открытие низших начальных учреждений образования небольшие пособия. Населению иудейского вероисповедания было разрешено создавать свою структуру образовательных учреждений, которые также контролировались городскими властями.

Наиболее распространенными типами общеобразовательной средней школы являлись гимназия и реальное училище. Число гимназий резко возросло в начале XX в. В Витебске были открыты женская Алексеевская гимназия, частные женские гимназии А. Варвариной и К. Черновой, частная мужская гимназия И. Неруша, еврейские прогимназии Д. Давыдовой и Р. Хавкиной. Прогимназии являлись самостоятельными учебными заведениями и имели право проводить экзамены на звание приходского учителя. Правительственные гимназии содержались за счет небольших дотаций из государственной казны, сумм, выделенных городскими органами управления, платы за обучение и добровольных пожертвований. Частные гимназии и прогимназии подчинялись распоряжениям местного учебного округа и придерживались государственных программ обучения. Содержались они в основном за счет платы за обучение, однако им выделялись и небольшие правительственные субсидии.

Гимназии по-прежнему сохраняли свою сословную обособленность (обучение преимущественно детей дворян православного вероисповедания), однако появлялись некоторые элементы демократизации. Так, в Александровской гимназии Витебска, старейшем учебном заведении города, в конце XIX в. обучались, кроме православных, католики и протестанты, а дети мещан составляли около 30 % учащихся [15,

с. 7 – 8]. В женской гимназии, основанной в 1870 г., в основных классах учились преимущественно дочери дворян православного вероисповедания, а на вечернем отделении – мещан-иудеев.

Содержание обучения в гимназиях соответствовало общероссийскому положению. В них преподавались Закон Божий, русский язык, история, география, природоведение, математика, физика, древние и иностранные языки, а также в мужских гимназиях – философия, политические науки и обучение приемам военной службы, в женских – педагогика, рукоделие и пение. Директор гимназии, инспекторы гимназий и прогимназий избирались попечителем учебного округа и утверждались в должностях: первый – министром народного просвещения, последние – попечителем учебного округа [16, с. 13]. В средних учебных заведениях Витебска работало много опытных педагогов, привлеченных сюда не только имеющимися в городе широкими экономическими перспективами, но и активной культурной жизнью. Следует отметить, что в преподавательский состав Александровской гимназии Витебска во второй половине XIX – начале XX вв. входили известные ученые и общественные деятели: А. Сапунов, В. Стукалич, И. Трутнев, Н. Никифоровский, М. Анцев, З. Осипов, и др. Благодаря их исследованиям истории и культурной жизни Северо-Западного края и, в частности, Витебщины и творческой педагогической деятельности стало возможным распространение высокого уровня образованности среди населения города.

В 1911 г. открывается Витебское реальное училище, обучение в котором было рассчитано на приспособление к нуждам и запросам промышленности и торговли. Здесь особое внимание уделялось естественным и точным наукам. Разновидностью реальных училищ были коммерческие училища. Они создавались в основном на средства торговой и промышленной буржуазии. Витебск был абсолютным лидером по численности купечества Беларуси: тут проживало почти 12 % этого сословия. В городе имелось несколько коммерческих училищ. Количество учащихся в данных учебных заведениях было значительным: только в одном училище Грекова обучалось 292 человека [17, с. 3]. Следует отметить, что женское профессиональное образование чаще всего получали девушки мещанского происхождения. На звание народной учительницы экзаменовались главным образом девушки православного вероисповедания. Однако в коммерческих и ремесленных учебных заведениях Витебска удельный вес евреек, по сравнению сженщинами других национальностей, был значительно выше [18, с. 39].

Вопросы о развитии профессионального образования неоднократно обсуждались на заседаниях Витебского губернского земства. С начала XX в. расширяется сеть низших профессиональных учебных заведений, в которых появилась возможность продолжить образование тем, кто окончил начальные училища. Кроме обучения профессиям в них изучались и общеобразовательные предметы. При городских училищах открывались профессиональные курсы и классы (бухгалтерские, почтово-телеграфные, учительские и др.). В Витебске действует низшее мужское железнодорожное училище и обучение при трамвайном депо. Городские общественные организации также оказывают посильную помощь в становлении и развитии системы низшего профессионального образования. Так, в 1913 г. Витебское общество трудовой помощи открывает женскую профессиональную школу на 20 человек [19, с. 4].

Подготовка специалистов с высшим образованием в Российской империи сводилась, прежде всего, к обслуживанию нужд государственного аппарата, а затем к деятельности в народном хозяйстве. Для государственного управления готовились в основном дети дворян, выходцы из других слоев – для работы на производстве. Однако в пореформенный период ситуация постепенно стала меняться. Необходимость открытия высшего учебного заведения в Витебской губернии в начале XX в. диктовалась потребностями постоянно растущей сети учебных заведений. Витебская городская дума, общественные деятели и организации неоднократно поднимали вопрос перед Министерством народного просвещения об открытии в городе университета или технического института. В 1908 г. Витебская дума ходатайствовала об открытии в городе учительского института, который начинает свою работу 1 июля 1910 г. Директором был назначен К. Тихомиров [20]. Выпускники института получали неполное высшее образование и могли преподавать в высших начальных училищах. Принимались сюда мужчины православного вероисповедания всех сословий, окончившие учительскую семинарию и имевшие двухгодичный стаж педагогической практики. Выпускники духовных семинарий и гимназий зачислялись в учительский институт без экзаменов. Срок обучения в институте составлял три года. Учебный процесс был организован по учебному плану и программам, утвержденным Министерством народного просвещения. В 1913 г. состоялся первый выпуск воспитанников учительского института, которые стали преподавателями в высших начальных училищах в городах Витебской губернии.

В 1911 г. по инициативе Витебской ученой архивной комиссии в городе был открыт Витебский филиал Московского археологического института, где велась подготовка археологов и архивистов.

Заключение. В становлении и развитии системы образования в полинациональной городской среде Витебска во второй половине XIX – начале XX вв. проявились черты, свойственные всей культурной политике правительства Российской империи в сфере образования в отношении белорусских городов. Российское самодержавие делало ставку на русскую школу, удобную с точки зрения контроля за воспитательным и образовательным процессами. Однако русификаторские процессы проходили не столь интенсивно и стре-

мительно, как намечалось российским правительством. Во-первых, сказывалась нехватка денежных средств как в Министерстве просвещения, так и в городской казне. Во-вторых, большинство населения составляли евреи, имеющие свою систему учреждений образования, поддерживающую жизнеспособность еврейской культуры. В-третьих, в Витебске православное население в основном было представлено русскими, большинство же городской интеллигенции составляли русские и поляки, поэтому русификация приводила к русско-польскому противостоянию, а белорусский этнический элемент практически не учитывался, а поэтому и не затрагивался. Тем не менее, распространение грамотности среди горожан, поддержка российских ученых и общественных деятелей способствовали развитию духовного потенциала витеблян и повышению уровня образованности населения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении: Литовское и Белорусское Полесье: Репринтное воспроизведение издания 1882 г. – Минск: Беларуская энцыклапедыя, 1993. – 550 с.
2. Верхнее Поднепровье и Белоруссия. Полное географическое описание нашего Отечества / сост.: В.П. Семенов (Тян-Шанский) [и др.]. – Минск: Беларуская Энцыклапедыя, 2006. – 456 с.
3. Доўнар-Запольскі, М.В. Гісторыя Беларусі / М.В. Доўнар-Запольскі. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 1994. – 510 с.
4. Ігнатоўскі, У. Гісторыя Беларусі ў XIX і пачатку XX сталецьця: Лекцыі, чытаныя студэнтам Беларускага дзяржаўнага ўнiверсітэту / У. Ігнатоўскі. – Менск: Беларускае дзяржаўнае выдавецтва, 1928. – 252 с.
5. Асвета і педагагічная думка ў Беларусі са старажытных часоў да 1917 г. / М.А. Ткачоў [і інш.]; пад. рэд. М.А. Лазарука. – Мінск: Народная асвета, 1985. – 464 с.
6. Нарысы гісторыі асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі / С.А. Умрэйка [і інш.]; гал. рэд. С.А. Умрэйка. – Мінск: Народная асвета, 1968. – 241 с.
7. Из истории школы Белоруссии и Литвы: сб. науч. трудов / Институт теории и истории педагогики; отв. ред. В.З. Смирнов. – Москва: Издательство «Просвещение», 1964. – 323 с.
8. Шыбека, З.В. Гарады Беларусі (60-я гады XIX – пачатак XX стагоддзя) / З.В. Шыбека. – Мінск: Эўрафорум, 1997. – 189 с.
9. Гісторыя Беларусі ў 6 т. / рэд. кал.: М. Касцюк [і інш.]. – Мінск: Экаперспектыва, 2000 – 2006. – Т. 4: Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – пачатак XXст.) / М. Біч [і інш.]. – 2005. – 519 с.
10. Снапкоўская, С.В. Ля вытокаў нацыянальнай педагогікі: З гісторыі школы і педагагічнай думкі Беларусі канца XIX – пачатку XX ст. / С.В. Снапкоўская. – Мінск: Народная асвета, 1995. – 128 с.
11. Новый путеводитель по городу Витебску на 1913 г. / сост. Д.Я. Терпигорев. – Витебск: Губернская типография, 1913. – 84 с.
12. Местная хроника // Витебский голос. – 1906. – № 225. – С. 3.
13. Народное образование в Виленском Учебном округе. Приложение к Циркуляру по Виленскому Учебному округу. Восьмой год издания. – Вильна: Электро-типография «Русский почин», 1908. – № 11. – С. 477 – 479.
14. Книга записи постановлений городской думы за 1901 – 1906 гг. // Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 2496. – Оп. 1. – Д. 76.
15. Подлипский, А. Витебская Александровская гимназия (1801 – 1918). Страницы истории и ученики / А. Подлипский. – Витебск: Витебская областная типография, 1994. – 66 с.
16. Дореволюционная гимназия: содержание и организация обучения / сост. М.В. Богуславский. – Москва: Центр «Педагогический поиск», 2000. – 160 с.
17. Местная хроника // Витебский голос. – 1906. – № 199. – С. 3.
18. Новік, Н. Жаночая прафесійная адукацыя на Беларусі (другая палова XIX – пачатак XX ст.) / Н. Новік // Беларускі гістарычны часопіс. – 2007. – № 5. – С. 34 – 39.
19. Из жизни губернии // Витебский вестник. – 1913. – № 1. – С. 4.
20. Открытие Витебского учительского института // Полоцко-Витебская старина: Издание Витебской ученой архивной комиссии. Кн. 1. – Витебск: Типография Насл. М.Б. Неймана, 1911. – 255 с.

ГІСТАРЫЯГРАФІЯ І КРЫНІЦЫ ПА ГІСТОРЫІ ХРАМАЎ ПРАПАДОБНАЙ ЕЎФРАСІННІ

Г.М. ЛАБОХА
(Рэспубліканскі інстытут вышэйшай школы, Мінск)

Праведзены аналіз крыніцазнаўчай базы, якая датычыцца агульных этапаў станаўлення, умоў існавання і дзейнасці праваслаўных храмаў на Беларусі ў цэлым і непасрэдна храмаў прападобнай Еўфрасінні на тэрыторыі Полацкай епархіі. Пададзены кароткі гістарыяграфічны нарыс узвядзення і развіцця помнікаў культавага дойлідства, прысвечаных полацкай ігуменне Еўфрасінне.

У вывучэнні гісторыі ўзвядзення і існавання храмавых будынкаў на тэрыторыі Полацкай епархіі былі зацікаўлены даследчыкі розных эпох. Наяўныя ў дадзенай вобласці даследавання крыніцы можна ўмоўна падзяліць на тры перыяды: дакастрычніцкі, савецкі (з 1917 да канца 1980-х гг. ХХ ст.) і сучасныя даследаванні апошняга дзесяцігоддзя ХХІ ст.

Царкоўна-канфесійная тэматыка трывала заняла сваё месца ў навуковых пошуках айчынных даследчыкаў з другой паловы ХІХ ст. З таго часу былі вызначаны прыярытэтныя напрамкі даследаванняў, у тым ліку – вывучэнне гісторыі праваслаўнай царквы. Сярод даследаванняў ХІХ ст., якія ўскосным чынам закранаюць гісторыю дзейнасці манастыроў і храмаў Полацкай епархіі, можна вызначыць працы-нарысы М.В. Без-Карніловіча «Исторические сведения о примечательнейшых местах в Белоруссии» [4], А.П. Сапунова «Река Западная Двина: историко-географический обзор» [27], «Памятники времен древних и новейших в Витебской губернии» [25].

Першасны аналіз гісторыі Спаскага манастыра прысутнічае ў працах У. Альбіцкага [1], М. Дуброўскага «Полоцкая Спасо-Евфросиниевская женская обитель» [11], А.М. Семянтоўскага «Белорусские древности» [31], А.П. Сапунова «Полоцкий Спасо-Ефросиньевский девичий монастырь» [26] і «Очерк исторических судеб православия и русской народности в Белоруссии вообще и Полоцкой епархией в частности» [24] і інш.

Творы даследчыкаў дакастрычніцкага перыяду, у першую чаргу, засяроджаны на архітэктурна-мастацкім вырашэнні і асаблівасцях гістарычнага развіцця сусветна вядомай царквы Спаса Праабражэння. Гісторыя славутага твору дойліда Іаана звязана з асветніцкай дзейнасцю яго непасрэднага данатара Полацкай князны-кніжніцы Еўфрасінні.

Так, у 1910 г., у сувязі з пераносам святых мошчаў прападобнай Еўфрасінні ў заснаваны ёй храм Спаса Праабражэння, было выдадзена некалькі брашур-нарысаў М. Зорына «Преподобная Евфросиния, княжна Полоцкая», «Минувшее и настоящее г. Полоцка» [12]. Падчас ўрачыстага паседжання брацтва 27 мая 1910 г. у гонар «положения св. мощей» віцебскі даследчык полацкіх царкоўных старажытнасцей А.П. Сапуноў прысвяціў «Очерк исторических судеб православия и русской народности в Белоруссии вообще и Полоцкой епархией в частности» [24].

Такім чынам, змест тагачасных літаратурных крыніц робіць акцэнт на паэтапным раскрыцці жыццядзейнасці Прападобнай праз вызначэнне непасрэдных вынікаў яе творчай актыўнасці. Сам факт існавання «Цёплай» царквы ў межах Спаса-Еўфрасіннеўскага комплекса калі і пазначаўся некаторымі аўтарамі (А.П. Сапуноў, А.М. Семянтоўскі), то мімаходзь: як адносна малады будынак (1847 г.), храм не вытрымліваў «канкурэнцыі» з цэнтральнай воссю манастырскай забудовы Спаса-Праабражэнскай царквой.

Што датычыцца звестак аб гісторыі заснавання і развіцця астатніх храмавых пабудоў, прысвечаных Еўфрасінне Полацкай (вв. Сакалішча, Росіца, Бароўка), інфармацыя падаецца дастаткова фрагментарна і схематычна. Напрыклад, у «Памятной книге на 1884 год Витебской губернии», былі змешчаны кароткія вытрымкі аб часе ўзнікнення Росіцкай Свята-Еўфрасіннеўскай царквы і яе непасрэдным данатары пабудовы пане Іосіфе Лапацінскім.

У пачатку ХХ ст. выходзіць шэраг работ настаўніка Віцебскай Духоўнай семінарыі Д.І. Даўгяла [9, 10]. У першым даследаванні «Памяти настоятельницы Полоцкого Спаса-Евфросиниевского монастыря игумении Евгении (Говорович)» [9] Д.І. Даўгяла асвятляе асноўныя напрамкі стваральнай дзейнасці ігуменні Яўгеніі (1878 – 1900 гг.) па адраджэнню і захаванню архітэктурных помнікаў старажытнага ансамбля. Асноўны аўтарскі труд «Полоцкая епархия к 1903 году» [10] змяшчае цікавыя статыстычныя звесткі аб усіх манастырах і храмах Полацкай епархіі, назапашаных царкоўнымі ўстановамі капіталах, іх эканамічным становішчы.

Варта адзначыць, што даследаванні першага перыяду не пазбаўлены наяўнасці пануючых у тагачасным грамадстве палітычных догмаў, шчыльна звязаных з цесным узаемадзеяннем Царквы і Дзяржавы.

У савецкі перыяд (1917 – 1991 гг.) у сувязі з абвяшчэннем прынцыпаў аховы і рэстаўрацыі помнікаў дойлідства вывучэннем гісторыі і архітэктуры храмавых пабудоў і манастыроў займаліся ў асноўным археолагі: М.П. Брунаў, М.К. Каргер, І.М. Хозераў і інш. Так, у кантэксце даследчыцкіх работ пазначаных аўтараў галоўны акцэнт быў зроблены на вывучэнні спецыфічных рысаў архітэктонікі Спаса-Праабражэнскага храма і захаваўшыхся фундаментаў Свята-Георгіеўскага храма. У 20-я гады ХХ стагоддзя М. Брунаў і І. Хозераў падчас даследавання Спаса-Праабражэнскай царквы прапанавалі яе схематычную рэканструкцыю, а на працягу 1946 – 1947 гг. архітэктурны помнік дэтальна даследаваў Я. Ашчэпкаў. У 1976 г. у працэсе далейшага вывучэння Спаса-Праабражэнскай царквы савецкімі навукоўцамі П. Рапапортам і Г. Штэндарам было высветлена, што гэта старажытная пабудова захавалася амаль цалкам у сваім першапачатковым выглядзе з некаторымі змяненнямі ў аб’ёмна-прасторавай кампазіцыі вянчаючых мас. У сваю чаргу, раскопкі, дэтальна праведзеныя экспедыцыяй пад кіраўніцтвам прафесара М.К. Каргера на працягу трох палявых сезонаў (1961, 1962, 1964 гг.) і працягнутыя ў 1976 г. прафесарам П.А. Рапапортам датычыліся вызначэнню архітэктурна-мастацкага вырашэння храма-пахавальні полацкіх епіскапаў (ХІІ ст.).

У сваю чаргу, «Цёплая» царква, як і астатнія вясковыя Свята-Еўфрасіннеўскія храмы, не атрымалі нават мінімальнай увагі з боку даследчыкаў. У паведамленні ад 20 жніўня 1920 г. Полацкай уезднай камісіі па ахове помнікаў даўніны і мастацтва Полацкаму аддзелу народнай адукацыі «Цёплая» царква прападобнай Еўфрасінні вызначаецца членамі камісіі як помнік пачатку XX ст., які не мае асаблівай гісторыка-культурнай каштоўнасці. Будучы скіраванымі на разгляд архітэктурна-мастацкага вырашэння асноўных, найбольш выбітных помнікаў беларускага сакральнага дойлідства, працы савецкага перыяду пакідалі па-за межамі даследавання местачковыя прыходскія храмы.

Постсавецкі перыяд (з пачатку 1990-х гг.) характарызуецца ростам зацікаўленасці з боку даследчыкаў да вызначанай тэмы. У перыядычным друку з'яўляецца шмат публікацый, прысвечаных пытанням гісторыі праваслаўнай царквы, яе ўзаемаадносінам з дзяржавай і значнасці ў духоўным жыцці людзей. На жаль, абагульняючае манаграфічнае даследаванне па гісторыі забудовы і планавання Спаса-Еўфрасіннеўскага манастыра ў рэтраспектыве часу на сённяшні дзень пакуль не выдадзена. Як ужо адзначалася вышэй, на працягу трох перыядаў вывучэння пазначанай праблемы ўвага даследчыкаў была прыцягнута да асобных помнікаў архітэктурнага ансамбля, а таксама вызначальных адметнасцей іх архітэктурна-мастацкага вырашэння (Д. Сараб'янаў [28], В. Слюнчанка [32], А. Сяліцкі [30] і інш.).

Вядома, такі старажытны помнік як царква Спаса Праабражэння (1128 – 1159 гг.) заслугоўвае самай пільнай увагі з боку даследчыкаў. У той жа час нельга ніве́ліраваць значэнне астатніх архітэктурных аб'ектаў комплекса. На параўнальна невялікай тэрыторыі манастырскага ансамбля захавалася тры сакральныя пабудовы, якія былі вырашаны ў трох розных стылях і напрамках. Узятыя разам, яны ствараюць своеасаблівую карціну развіцця царкоўнай архітэктуры ў розныя гістарычныя перыяды. Страта нават аднаго з іх негатыўна адбілася б на існаванні ўсяго Спаса-Еўфрасіннеўскага жаночага манастыра.

Пастсавецкім выданням уласцівы новыя, каардынальна адрозныя ад папярэдняга перыяду, погляды і станоўчае стаўленне да вывучэння канфесійнай гісторыі краіны, у прыватнасці – Полацкай епархіі. Гісторыя манастыроў і храмаў прадстаўлена ў даследчай працы Г. Шэйкіна «Полацкая епархія» [40], Т. Габрусь [7].

На працягу сярэдзіны 90-х – пачатку 2000-х гг. была выдадзена вялікая колькасць багата ілюстраваных даведачных і энцыклапедычных твораў, прысвечаных як асобным храмам Полацкай епархіі, так і манастырскім ансамблям – Бельчыцкаму Барысаглебскаму, Спаса-Еўфрасіннеўскаму манастыру, у прыватнасці. Адразу заўважым, што большая частка такіх работ насіла навукова-папулярны характар. Змест твораў такога кшталту ў большай ступені апісальны, чым навуковы: сутнасць схематычна выкладзенага матэрыялу зводзіцца да «дарожных нататак» ці да калекцыі фотаработ нейкага мастака. У першым пункце – дарожныя гісторыі толькі аздабляюцца апісаннем помнікаў, а ў другім – мастацкая каштоўнасць здымка часта дамінуе над значэннем яго для гісторыі.

Неабходна ўзгадаць шэраг перыядычных публікацый, прысвечаных гісторыі развіцця, сучаснаму становішчу і праблемам рэканструкцыі помнікаў Спаса-Еўфрасіннеўскага жаночага манастыра (артыкулы Т. Антонавай [2], А. Барун [6], М. Пішчулёнак [19, 20, 21], Н. Старковай [34, 35] і інш.).

Публіцыстычныя нарысы аб праваслаўным жыцці Верхнядзвіншчыны і непасрэдна гісторыі мясцовых культавых помнікаў выкладзены ў раённай газеце «Дзвінская праўда» [22, 36]. У сваю чаргу, абласны друкаваны орган «Віцебскі рабочы» змяшчае шэраг артыкулаў, прысвечаных актуальным падзеям у жыцці Полацкай Спаса-Еўфрасіннеўскай абіцелі і непасрэдна вясковых Свята-Еўфрасінневых храмаў у межах Полацкай епархіі [8, 37, 38].

У энцыклапедычных выданнях змешчаны артыкулы В.В. Церашчатавай, Т.І. Чарняўскай [39], А.А. Ярашэвіч [41], А.А. Трусава і інш. Аглядны калектыўны нарыс (1999 г.) даследчыкаў В.В. Церашчатавай і Т.І. Чарняўскай быў прысвечаны асноўным этапам у гісторыі забудовы і планавання Спаса-Еўфрасіннеўскага ансамбля і «Цёплай» Свята-Еўфрасіннеўскай царкве, у прыватнасці. Энцыклапедычны артыкул, складзены А. Ярашэвіч (2001 г.), таксама змяшчае інфармацыю аб архітэктурна-мастацкім вырашэнні «Цёплай» царквы як аднаго з трох сакральных помнікаў манастырскага комплексу.

Энцыклапедычны даведнік А.М. Кулагіна «Праваслаўныя храмы на Беларусі» [14] (2001 г.) ставіць мэтай адлюстраваць поўны спіс храмавых пабудоў праваслаўнага культу, узведзеных на тэрыторыі Беларусі. Даследаванне ўтрымоўвае сціслыя звесткі аб архітэктурна-мастацкім вырашэнні храмаў і адметных этапах у рэтраспектыве іх развіцця (пазначаны даты пабудовы, рамонтна-рэстаўрацыйных работ, разбурэння/знішчэння сакральных помнікаў). Да прадстаўленага матэрыялу трэба ставіцца крытычна: далёка не ўсе звесткі, якія непасрэдна датычыліся гісторыі Свята-Еўфрасіннеўскіх храмаў у Полацкай епархіі знайшлі абгрунтаванае пацвярджэнне падчас нашага даследавання. Так, Бароўскі Свята-Еўфрасіннеўскі храм, памылкова занесены даследчыкам у спіс страчанай спадчыны, паспяхова дзейнічае з 1992 г. як праваслаўны культавы будынак.

Другое багата ілюстраванае архіўным і натурным матэрыяламі даследаванне прафесара А.М. Кулагіна «Эклектыка: Архітэктура Беларусі другой паловы XIX – пачатку XX стст.» [15] адлюстроўвае спецыфіку архітэктурнага вырашэння Росіцкага Свята-Еўфрасіннева храма, збудаванага па чатырохчастковаму канону ў рускавізантыйскім стылі. Аўтар вызначыў плеяду дойлідаў У.Ф. Коршыкаў, У.А. Срока, Ф. Афанасьеў і інш.), якія тварылі ў неавізантыйскім «штылі», і геаграфічныя накірункі размяшчэння іх твораў. Так, супаставіўшы матэрыялы

рэгіянальнага друку пачатку XIX ст. і даследавання А.М. Кулагіна, мы прыйшлі да высновы аб «двайным» аўтарстве губернскага архітэктара У.Ф. Коршыкава, які першапачаткова ўзвёў Свята-Крыжаўзвіжанскі сабор (1893 – 1897 гг.) у ансамблі Спаса-Еўфрасіннеўскага манастыра, а пасля ўзяўся за праектаванне Свята-Еўфрасіннеўскай царквы ў в. Сакалішча (1902 г.) [26].

Навуковае даследаванне І.М. Слюньковай «Монастыри восточной и западной традиций: наследие архитектуры Беларуси» [33] (2002 г.), падрабязна асвятляе этапы станаўлення і гісторыі існавання помнікаў Спаса-Еўфрасіннеўскага ансамбля. Аўтар разглядае храмы манастыра (Свята-Крыжаўзвіжанскі сабор, Спаса-Праабражэнскі і Свята-Георгіеўскі храмы, «Цёплая» Свята-Еўфрасіннеўская царква) як свайго роду аўтаномныя незалежныя адзінкі з уласным вектарам развіцця.

У 4-томным абагульняючым даследаванні А.І. Лакотка «Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславянскім і еўрапейскім кантэксце» ўпершыню раскрыта нацыянальная разнастайнасць архітэктуры эклектыкі і мадэрна на Беларусі, дзе шчыльна зніталіся стылявыя рысы архітэктуры Усходу і Захаду Еўропы. У трэцім томе пазначанага выдання [3], які непасрэдна датычыцца пазначанай праблематыкі артыкула, друкуюцца шматлікія раней невядомыя звесткі і матэрыялы па храмавых помніках беларускага дойлідства другой паловы XIX – пачатку XX стст. У шырокім еўрапейскім кантэксце быў прааналізаваны распад класічнай сістэмы планіроўкі і знешняга вырашэння сакральнай архітэктуры (1840-я гг.) і фарміраванне шматлікіх эклектычных напрамкаў з другой паловы XIX ст. Аўтар даволі падрабязна разглядае стылявыя кампазіцыйныя дэталі і формы помнікаў, вырашаных у рэчышчы новай архітэктуры.

А.І. Лакотка дае дэтальнае вызначэнне чатырохчастковага ўзорнага прынцыпа пабудовы храмавых помнікаў, да якіх адносіць зруйнаваную ў пачатку 1933 г. Росіцкую Свята-Еўфрасіннеўскую царкву. У даследаванні яскрава адлюстравана роля дойліда У.Ф. Коршыкава і мастацкая спецыфіка вырашэння яго твораў, сярод якіх можна пазначыць і Свята-Еўфрасіннеўскі храм в. Сакалішча.

Даследчык А. Маладзечкін у супрацоўніцтве з мясцовым краязнаўцам Верхнядзвіншчыны А.М. Бубала у 2004 г. выдаў ілюстраваны каляндар «Храмы Верхнядзвіншчыны» [17]. Побач з фотаілюстрацыяй кожнага храма (альбо яго макета) аўтар змясціў сціслую інфармацыю аб гістарычным лёсе сакральнага помніка. У другім сваім творы «Храмы и монастыри Полоцкой епархии» даследчык паспрабаваў ахапіць і належным чынам адлюстраваць (хоць схематычна) усе праваслаўныя манастыры, храмы, капліцы, малітоўныя дамы, збудаваныя ў межах сучаснай Полацкай епархіі. У дакладна складзеным аўтарскім спісе страчаных храмаў мы знайшлі дзве царквы прападобнай Еўфрасінні, узведзеных у вв. Сакалішча Расонскага і Росіца Верхнядзвінскага р-наў. Калі ў дачыненні да Росіцкага храма даследчык падае фотаздымак зруйнаванага каркаса, то месцазнаходжанне рэшткаў царквы прападобнай Еўфрасінні ў в. Сакалішча нават дакладна не высветлена.

Пры напісанні дысертацыйнага даследавання быў выкарыстаны рэгіянальны перыядычны друк канца XIX – пачатку XX стст. – «Полацкія епархіяльныя ведамасці» (1895, 1898, 1902 гг.). Як вядома, у лік карэспандэнтаў газеты ўваходзілі мясцовыя прыходскія святары, якія вельмі падрабязна і дэтальна адлюстроўвалі жыццё прыхода і царквы. Так, артыкул сакалішчанскага прыходскага святара А. Кавалёва «Освящённый новый Казаковский храм Сколищского прихода, Полоцкаго уезда» [13] адкрывае даўно забытыя старонкі ў існаванні Свята-Еўфрасіннеўскага храма в. Сакалішча ў адзінстве з прыпісным храмам Казакоўскай Божай Маці. Так, аўтар падрабязна тлумачыць прычыну разбурэння сакральнага будынка, які ў 1892 г. быў літаральна знішчаны пажарам падчас недарэчнага правядзення рамонтных работ. Толькі ў 1902 г., як даводзіць святар, помнік адрадзіўся па праекту епархіяльнага дойліда У.Ф. Коршыкава. Так, Свята-Еўфрасіннеўскі храм мае дзве даты «нараджэння» – сярэдзіна 1840-х гг. і непасрэдна 1902 г., які даследчыкі памылкова пазначаюць як першапачатковы.

Сучасны друкаваны орган епархіі, адноўлены ў 1992 г. падчас кіраўніцтва полацкага епіскапа Глеба (Савіна), змяшчае шэраг аглядных публікацый-нарысаў інакінь Спаса-Еўфрасіннеўскага манастыра [5, 23, 29]. Дарэчы, пры непасрэдным супрацоўніцтве з праваслаўнымі выдавецтвамі («Виноград», «Орех») дасведчаныя манахіні складаюць кнігі, буклеты, паштоўкі, якія даволі падрабязна асвятляюць гісторыю станаўлення і развіцця сакральных помнікаў-складаючых Полацкай жаночай абіцелі [16, 18].

Сучасны стан гістарычнай навукі дазваляе на аснове прыцягнення раней невядомых матэрыялаў значна павысіць узровень нашых ведаў па гісторыі існавання храмавых пабудоў Полацкай епархіі.

Пры вывучэнні гісторыі рэлігійнага жыцця, гаспадарчай дзейнасці Спаса-Еўфрасіннеўскага манастыра былі прыцягнуты дакументальныя крыніцы канца XIX – пачатку XX стст. – матэрыялы фондаў Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі г. Мінска (НГАБ) (Ф. 2503, 2563) і Расійскага дзяржаўнага гістарычнага архіва (РДГА) (Ф. 799) Гэта фармулярныя ведамасці аб Полацкім Спаса-Еўфрасіннеўскім жаночым манастыры першага класа, складзеныя за 1909, 1912 гг., страхавыя ацэначныя матэрыялы храма прападобнай Еўфрасінні ў в. Росіца і г.д.

Да больш дэталёвага раскрыцця асаблівасцей забудовы і планавання манастырскага ансамбля з 1917 па 2008 гг. і гістарычнага развіцця прыходскіх Свята-Еўфрасіннеўскіх храмаў былі выкарыстаны матэрыялы Занальнага дзяржаўнага архіва ў г. Полацку (ЗДА ў г. Полацку) (Ф. 51, 54, 86, 104, 129, 658, 686, 1221). Гэта пратаколы паседжанняў аблвыканкама, выканкама Полацкага гарадскога Савета, Дрысенскага райвыканкама з рашэннямі і некаторымі матэрыяламі, статут і спісы членаў Бароўскай і Росіцкай

праваслаўнай цэркваў, дакументы аб выкананні заканадаўства аб рэлігійных культах (спіскі, інфармацыйныя звесткі, ліставанне і інш.), планы работы і справаздачы Камісіі па ахове помнікаў старыны і мастацтва. У фондах (Ф. 1221) Валынецкага і Дрысенскага райвыканкамаў ЗДА г. Полацка захаваліся справы рэлігійных таварыстваў, якія дзейнічалі ў 1920-я гг. Пасляваенны перыяд у гісторыі праваслаўя на Віцебшчыне раскрываюць дакументы фондаў Упаўнаважанага Савета па справах Рускай праваслаўнай царквы пры Савеце Міністраў СССР, які са снежня 1965 г. быў ператвораны ў Савет па справах рэлігій пры Савеце Міністраў СССР (фонды № 1439, 4131).

У далейшым вывучэнні і асэнсаванні існавання сакральных пабудоў праваслаўнага культу Полацкай епархіі ў перыяд савецкай гісторыі быў разгледжаны шэраг матэрыялаў Дзяржаўнага Архіва Віцебскай вобласці (ДАВВ) (Ф. 159, 332, 10051, 10061, 1439, 1821, 2820, 4131). Звесткі, якія ў нейкай ступені закранаюць гісторыю праваслаўнай царквы ад 1918 г. сустракаюцца ў фондзе № 332 Віцебскага епархіяльнага ўпраўлення.

ЛІТАРАТУРА

1. Альбицкий, В. Полоцкий Спас-Ефросиниевский монастырь / В. Альбицкий. – Витебск: Губернская Типо-Литография, 1897. – 12 с.
2. Антонава, Т. Полацкі манастыр сёння і заўтра, альбо Чаму беларусы ператвараюць свае святыні ў сметнікі / Т. Антонава / Звязда. – 1999. – 18 сакавіка. – С. 12.
3. Архітэктура Беларусі: нарысы эвалюцыі ва ўсходнеславян. і еўрап. кантэксце / А.І. Лакотка [і інш.]; навук. рэд. А.І. Лакотка. – У 4 т. Т. 3, кн. 2. Другая палова XIX – пачатак XX ст. – Мінск: Беларус. навука, 2007. – 549 с.
4. Без-Корнилович, М.О. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии / М.О. Без-Корнилович. – Спб.: Типография III отд. Собственной Е.И.В. канцелярии, 1855. – 355 с. **4**
5. Богоизбранный сосуде Святого Духа // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1995. – № 6. – С. 1 – 3.
6. Борун, Е.Н. Полоцкий Спасо-Ефросиниевский женский монастырь: Век XX / Е.Н. Борун // Вестн. Полоцк. гос. ун-та. – 2005. – № 7. – С. 17 – 21.
7. Габрусь, Т.В. Мураваныя харалы: Сакральная архітэктура беларускага барока / Т.В. Габрусь. – Мінск: Ураджай, 2001. – 287 с.
8. Дедюро, Л. С Богом в душе и любовью в сердце / Л. Дедюро / Віцебскі рабочы. – 2006. – № 67. – С. 3.
9. Довгялло, Д.И. Памяти настоятельницы Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря игумении Евгении (Говорович) / Д.И. Довгялло. – Витебск, 1900. – 18 с.
10. Довгялло, Д.И. Полоцкая епархия к 1903 г. / Д.И. Довгялло. – Витебск, 1903. – 106 с.
11. Дубровский, М. Полоцкая Спасо-Евфросиниевская женская обитель / М. Дубровский. – СПб., 1910. – 27 с.
12. Зорин, Н. Минувшее и настоящее г. Полоцка: К торжеству перенесения мощей пресвятой Евфросиньи из Киева в Полоцк: Краткий исторический очерк / Н. Зорин. – Полоцк, Тип. Х.В. Клячко, 1910. – 36 с.
13. Ковалёв, А. Освящённый новый Казаковский храм Соколищского прихода, Полоцкаго уезда / А. Ковалёв // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1902. – № 19. – С. 811 – 818.
14. Кулагін, А.М. Праваслаўныя храмы на Беларусі / А.М. Кулагін. – Мінск: БелЭн, 2001. – 328 с.
15. Кулагін, А.М. Эклектыка: Архітэктура Беларусі другой паловы XIX – пачатку XX стст. / А.М. Кулагін. – Мінск: Ураджай, 2000. – 304 с.
16. Матушка Евгения: Памяти настоятельницы Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря игумении Евгении (Говорович). – Минск: Виноград, 2000. – 64 с.
17. Молодечкин, О.В. Храмы Верхнедвинщины / О.В. Молодечкин. – ТОППРИНТ, 2004. – 15 с.
18. Монастырь у церкви Спаса: Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь с древности до наших дней. – Минск: Орех, 2007. – 136 с.
19. Пішчулёнак, М. Пра час, калі здымалі званы / М. Пішчулёнак / Бел. мінуўшчына. – 1997. – № 6. – С. 16 – 19.
20. Пішчулёнак, М. Становішча праваслаўнай царквы на Віцебшчыне ў 1917 – 1990 гадах / М. Пішчулёнак / Беларускі горад у часе і прасторы: 500 год Полацкай магдэбургіі: зб. навук. прац. – Наваполацк: ПДУ, 2001. – Наваполацк – Мінск, 2001. – С. 156 – 167. **171**
21. Пішчулёнак, М. Ціхі прытулак, або чацвёртае адраджэнне: Аб гісторыі Полацкага Спаса-Еўфрасіннеўскага жаночага манастыра / М. Пішчулёнак // Беларуская мінуўшчына. – 1995. – № 6. – С. 26 – 29.
22. Пакульневіч, Я. Служым адной мэце / Я. Пакульневіч / Дзвінская праўда. – 1999. – № 15 – С. 3.
23. Полоцкий Спасо-Евфросиниевский женский монастырь // Полоцкие епархиальные ведомости. – 1999. – № 7. – С. 1 – 2.
24. Сапунов, А.П. Очерк исторических судеб православия и русской народности в Белоруссии вообще и Полоцкой епархией в частности / А.П. Сапунов. – Витебск: Губ. тип., 1910. – 28 с.
25. Сапунов, А.П. Памятники времен древних и новейших в Витебской губернии / А.П. Сапунов. – Витебск, 1903. – 97 с.
26. Сапунов, А.П. Полоцкий Спасо-Ефросиньевский девичий монастырь / А.П. Сапунов. – Витебск, 1888. – 11 с.
27. Сапунов, А.П. Река Западная Двина: Историко-географический очерк / А.П. Сапунов. – Витебск, 1893. – 612 с.

28. Сарабьянов, В.Д. Спасо-Преображенская церковь Евфросиньева монастыря и ее фрески / В.Д. Сарабьянов. – М.: Северный паломник, 2007. – 176 с.
29. Святая обитель // Полоцкие епархиальные ведомости. – 2007. – № 4, 5. –С. 4 – 6.
30. Селицкий, А.А. Живопись Полоцкой земли XI – XII вв. / А.А. Селицкий.– Минск: Навука і тэхніка, 1992. – 173 с.
31. Сементовский, А.М. Белорусские древности / А.М. Сементовский. – Спб., 1890. – 136 с.
32. Слюнченко, В.Г. Архитектурные памятники Полоцка / В.Г. Слюнченко. – Минск: Полымя, 1988. – 44 с.
33. Слюнькова, И.Н. Монастыри восточной и западной традиций: Наследие архитектуры Беларуси / И.Н. Слюнькова. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 600 с.
34. Старкова, Н. Полоцкий женский монастырь в XIX веке / Н. Старкова // Беларускі горад у часе і прасторы: 500 гадоў Полацкай магдэбургіі: зб. навук. прац. – Наваполацк: ПДУ, 2001. – С. 252 – 258.
35. Старкова, Н. Спасо-Евфросиньевский монастырь: История Полоцкого монастыря / Н. Старкова // Витебский курьер. – 2000. – № 68. – С. 4.
36. Трацցяк, І.Д. Рэлігійнае жыццё Дрысеншчыны / І.Д. Трацццяк // Дзвінская праўда. – 1998. – № 65 – С. 4.
37. Улинович, Н.С добротой и верой в сердце / Н. Улинович // Віцебскі рабочы. – № 2. – 2010. – С. 22.
38. Усова, М. Школа любви и святого слова / М. Усова // Віцебскі рабочы. – 2009. – № 93. – С. 24.
39. Церашчатава, В.В. Полацкі Спаса-Еўфрасіннеўскі манастыр / В.В. Церашчатава, Т.І. Чарняўская // Энцыкл. гісторыі Беларусі: у 6 т.; рэдкал. Г.П Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1999. – Т. 5: М – Пуд. – С. 399 – 402.
40. Шейкин, Г.Н. Полоцкая епархия: Историко-статистическое обозрение / Г.Н. Шейкин. – Минск: Белорусское православное братство трех виленских мучеников, 1997. – 96 с.
41. Ярашэвіч, А. Полацкі Спаса-Еўфрасіннеўскі манастыр / А. Ярашэвіч // Рэлігія і царква на Беларусі. – Мінск: «Беларуская энцыклапедыя», 2001. – С. 257 – 258.

ШЛЯХЕЦКАЯ ЭЛІТА ПОЛАЦКАГА ВАЯВОДСТВА Ў ПАНАВАННЕ АЎГУСТА III (1736 – 1763 гг.)

канд. гіст. навук А.У. МАЦУК
(Інстытут гісторыі НАН Беларусі, Мінск)

Шляхецкая эліта Полацкага ваяводства XVIII ст. не знаходзілася ў цэнтры ўвагі айчынных і замежных даследчыкаў. Увогуле інфармацыя пра Полацкае ваяводства XVIII ст. вельмі рэдка трапляла ў гістарычныя даследванні. Кароткая інфармацыя пра полацкі соймік і абраных на іх дэпутатаў і паслоў утрымліваецца толькі ў манаграфіях польскіх даследчыкаў Уладзіслава Канапчыньскага [1], Марыі Чэппе [2]. У сваіх даследваннях мне, таксама, прыходзілася закранаць некаторыя аспекты дзейнасці шляхецкай эліты Полацкага ваяводства[3; 4; 5; 6; 7].

Нам удалося выявіць, што ў Полацкім ваяводстве ў панаванне Аўгуста III у грамадска-палітычным жыцці ў рознай ступені прымалі наступныя шляхецкія роды: Корсакі Бабыніцкія, Корсакі Удзельскія, Корсакі Залескія, Корсакі Галубіцкія, Грабніцкія, Гласкі, Шчыты, Шчыты Забельскія, Свалынскія, Пжысецкія, Зяновічы, Буйніцкія, Рэўты, Сяліцкія, Рыпіньскія, Падбіпенты, Падвінскія, Абрампальскія, Сялявы, Жабы, Жукі, Пакашы, Войны, Кубліцкія, Касажэцкія, Бабятыньскія, Шалухі, Махімовічы, Карэйвы, Шышкі, Цяпінскія, Сумарокі, Сіпайлы, Гушчы, Казакевічы, Будзькі, Спірыдановічы, Канопкі, Глушаніны, Храпавіцкія, Шпакоўскія, Цеханавецкія, Тышкевічы, Лапацінскія, Спінкі, Сяліцкія, Есманы, Медунецкія, Сушынскія, Герцыкі, Ласоўскія, Лянкевічы, Мяніцкія, Сакалоўскія. Сярод гэтых родаў значнымі ўплывамі валодалі толькі некаторыя: Корсакі Бабыніцкія, Корсакі Удзельскія, Корсакі Залескія, Грабніцкія, Гласкі, Шчыты, Свалынскія, Пжысецкія, Зяновічы, Буйніцкія, Сяліцкія, Рыпіньскія, Сялявы, Жабы, Пакашы, Храпавіцкія, Падбіпенты, Тышкевічы, Лапацінскія. Прычым з апошніх чатырох гэта былі не роды, а толькі пэўныя шляхціцы: Яўстах Храпавіцкі, Крыштаф Тышкевіч, Юзаф Падбіпента і Мікалай Тадэвуш Лапацінскі. Такім чынам, застаецца пятнадцаць родаў. Менавіта яны складалі мясцовую эліту і іх прадстаўнікі займалі асноўныя ўрадніцкія пасады. У гістарыяграфіі прынята лічыць, што знаходжанне прадстаўнікоў таго ці іншага рода ва ўрадніцкай эліце дае магчымасць ацаніць яго значэнне ў ваяводстве.

Галоўнай асаблівасцю Полацкага ваяводства ў параўнанні амаль з усімі ваяводствамі ВКЛ (акрамя Віцебскага ваяводства) было тое, што мясцовы ваявода тут адразу не прызначаўся каралем, а спачатку абіраўся на элекцыйным сойміку і толькі потым выбар шляхты зацвярджаўся каралем. Урад полацкага ваяводы ў панаванне Аўгуста III быў вольным пасля смерці яшчэ ў канцы панавання Аўгуста II (2 жніўня 1728 г.) Станіслава Дэнгофа. Гэта нязначыцца, што шляхта не раіла спробаў абраць сабе ваяводу, але гэтыя спробы сканчваліся няўдачай да 1753 г.[3, с.120 – 123], калі ваяводай быў абраны Аляксандр Сапега. У адсутнасць полацкага ваяводы кіраўніцтва адміністрацыяй было ўскладзена на спецыяльна прызначанага каралем гродскага сурагатара. У панаванне Аўгуста III гэту ўрад знаходзіўся ў руках толькі прадстаўнікоў мясцовай эліты.

Так пасля смерці Станіслава Дэнгофа ўрад полацкага гродскага сурагатара 4 мая 1729 г. атрымаў полацкі падчашы Антоні Цыпрыян Буйніцкі. Пасля яго смерці ў 1737 г. урад гродскага сурагатара 30 мая 1738 г. дастаўся сыну полацкага харужага Яна Казіміра полацкаму падстолію Антонію Яну Корсаку Залескаму. Пасля яго смерці ў 1748 г. урад гродскага сурагатара атрымаў Траян Корсак Бабыніцкі, які займаў яго да самага выбара полацкім ваяводай Аляксандра Сапегі (8 студзеня 1753 г).

Іншы сенатарскі ўрад кашталяна ў Полацкім ваяводстве ў панаванне Аўгуста III займала тры асобы. 16 сакавіка 1736 г. урад полацкага кашталяна атрымаў Валер'ян Жаба, які займаў яго да сваей смерці 16 лютага 1753 г. Валер'ян Жаба разам з сваім братам мінскім ваяводай Янам Казімірам Жабай меў значную колькасць сваіх прыхільнікаў у Полацкім ваяводстве. Аднак, Жабы ў панаванне Аўгуста III знаходзіліся на другіх ролях сярод полацкай эліты, нягледзячы на трыманне сенатарскіх урадаў ВКЛ. Моцы Валер'яна Жабы нават не хапала, каб перашкодзіць выбару полацкім ваяводай Аляксандра Сапегі. Да таго ж знаходзяўшыся пры ім шляхціц Лесьнеўскі абяцаў спрыяць Сапегам [8, p. 153v]. Ды і сам Валер'ян Жаба і не меркаваў перашкаджаць выбару полацкім ваяводай Аляксандра Сапегі і нават абяцаў сваю падтрымку і сваіх прыхільнікаў [9, p. 23 – 23v]. Яго брат мінскі ваявода Ян Казімір Жаба прыязна адносіўся да выбару полацкім ваявода Аляксандра Сапегі і нават даслаў на соймік для падтрымкі свайго малодшага сына з прыхільнікамі. Той, праўда, павінен быў прадставіць і некаторыя пастулаты Жабаў для будучага ваяводы [10, p. 1v – 2].

Пасля смерці Валер'яна Жабы Сапегі стараліся, каб урад полацкага кашталяна дастаўся ўплывоваму ў ваяводстве маркоўскага старосту Яну Шчыту [11, p. 1; 12, p. 42]. Схіляўся да яго кандыдатуры і канцлер ВКЛ Міхал Чартарыйскі, бо Шчыт часта служыў Фаміліі на мясцовых сойміках і на элекцыйным сойміку па выбару полацкага ваяводы ў 1753 г. і ўвогуле мае ў мясцовых абываценяў «міласць, крэдыт і павагу». Аднак не хацеў абяцаць урады раней каралеўскага прыезду ў Рэч Паспалітую [13, p. 151v]. Канкурэнтамі аб урад полацкага кашталяна былі шляхціцы, якія не мелі значных уплываў у Полацкім ваяводствам: пінскі гродскі староста Уладзіслаў Ельскі, смаленскі падкаморы Антоні Храпавіцкі, віленскі цівун Юзаф Тышкевіч [13, p. 152v]. Міхал Антоні Сапега ўвогуле загадаў, каб з гаспадарскага сойміка 1754 г. былі выпраўлены паслы да караля. У іх інструкцыі трэба было змясціць пункт аб тым, каб полацкая кашталянія дасталася толькі таму хто мае свае ўладанні ў Полацкім ваяводстве [14, l.110 – 110v].

У выніку ўрад дастаўся Канстанціну Людвіку Плятэру, які сваю дзейнасць у асноўным праводзіў у Інфлянтах, хаця меў і ўладанні ў Полацкім ваяводстве. Урад інфлянцкага кашталяна пасля яго атрымаў як раз Ян Шчыт. Такім чынам, яго прызначэнне на гэты ўрад быў сваесаблівым кампрамісам. Пасля перахода 18 мая 1758 г. Плятэра на ўрад мсціслаўскага ваяводы полацкім кашталянам 23 чэрвеня 1758 г. стаў даўгоўскі староста Адам Брастоўскі. Неабходна заўважыць, што асобы, якія займалі ўрад кашталяна не былі сярод самых уплывовых шляхціцаў Полацкага ваяводства. І гэта было яшчэ адной асаблівасцю Полацкага ваяводства. Увогуле толькі Валер'ян Жаба меў значную колькасць сваіх прыхільнікаў у Полацкім ваяводстве. Людвік Плятэр меў свае асноўныя ўладанні і ўплывы ў Інфлянтах, а ў Полацкім ваяводстве мог разлічваць толькі на нязначную падтрымку мясцовай шляхты. Адам Брастоўскі ўвогуле ня меў сваіх прыхільнікаў у Полацкім ваяводстве і мог разлічваць толькі на прыхільнікаў сваіх магнацкіх патронаў Радзівілаў. Увогуле ўрад полацкага кашталяна дастаўся яму ў падзяку за маршалкоўства Трыбунала ВКЛ 1758 г. Такім чынам, урад полацкага кашталяна ў панаванне Аўгуста III знаходзіўся ў асоб, якія не былі на вядучых ролях у Полацкім ваяводстве.

Яшчэ адной асаблівасцю Полацкага ваяводства было тое, што не былі заняты вышэйшыя земскія ўрады – падкаморыя і харужага. Пасля смерці ў 1731 г. полацкага падкаморыя Антонія Зяновіча ў панаванне Аўгуста III так і не быў заняты ўрад полацкага падкаморыя. Таксама пасля смерці ў канцы 1734 г. полацкага харужага Аляксандра Канстанціна Корсака Бабыніцкага ў панаванне Аўгуста III не быў заняты ўрад полацкага харужага.

Наступныя земскія ўраднікі (земскага суддзі, падсудка і земскага пісара) былі заняты прыкладана да сярэдзіны панавання Аўгуста III. Полацкім земскім суддзей ад 1726 г. да сваей смерці ў 1748 г. быў Траян Гласко. Да сваей смерці 20 лютага 1747 г. ад 1726 г. урад полацкага падсудка займаў Юзафат Антоні Сялява. Урад полацкага земскага пісара з 1726 г. займаў Базылі Рыпіньскі да сваей смерці ў 1744 г. У сітуацыі вольнага земства 21 кастрычніка 1748 г. полацкім земскім сурагатарам быў прызначаны Канстанцін Юзаф Свалынскі, які 9 мая 1750 г. саступіў гэты ўрад Яну Свалынскаму. Пасля смерці якога урад сурагатара 20 лістапада 1756 г. дастаўся полацкаму стальніковічу Антонію Пакашу, які і займаў яго да канца панавання Аўгуста III. Нягледзячы, што пасля выбара полацкім ваяводай у 1753 г. Аляксандра Сапегі існавалі шматлікія планы выбару земскіх ураднікаў, але яны не былі рэалізаваны з-за супярэчнасцяў паміж полацкай шляхтай.

Не на шмат лепш ад земства выглядала сітуацыя з полацкім гродам. Полацкім гродскім суддзей да сваей смерці ў 1741 г. быў Юзаф Падбіпента. Наступны гродскі суддзя быў ад 1755 г. (калі пасля выбараў ваяводы сфарміравалі новы грод) і да канца панавання Аўгуста III быў Сымон Тадэвуш Пжысецкі. Урад полацкага гродскага пісара ў панаванне Аўгуста III быў вольны да 1755 г., калі яго заняў віцебскі скарбніковіч Станіслаў Грабніцкі.

Полацкім войскім з 1712 г. быў Сымон Міхал Корсак Удзельскі. Ен адмовіўся ад ураду ў 1735 г. на карысць свайго сына Яна, але тытул ужываў надалей. Пасля яго смерці 8 верасня 1744 г. урад войскага атрымаў полацкі харужыц Фабіян Корсак Бабыніцкі, які калі хацеў заняць месца войскага пад час сойміку, то сустрэў супраціў з боку Сымона Міхала Корсака Удзельскага, які аб'явіў, што гэта ен з'яўляецца легітымным войскім. Толькі пасля пачатку справы ў асэсарскім судзе толькі 10 студзеня 1747 г. Сымон Кор-

сак Удзельскі адмовіўся ад сваіх прэтэнзій і прызнаў легітымным войскім Фабіяна Корсака Бабыніцкага [15, арк.686-687; 16, арк.76 – 77адв]. Пасля смерці якога ўрад войскага 23 кастрычніка 1752 г. дастаўся полацкаму стольніку Францішку Зяновічу, які займаў яго да передачы сыну Антонію ў 1762 г.

Урад стольніка з 1722 г. да сваей смерці 10 красавіка 1747 г. займаў Юзаф Пакаш. Пасля яго смерці Міхал Чартарыйскі вырашыў не спяшацца з вызначэннем будучага войскага, а лічыў неабходным спачатку ўзнадніць размеркаванне ўсіх урадаў у ваяводстве, дзе Фамілія мела дастаткова мала сваіх прыхільнікаў [17, s. 232]. У выніку прывілей 22 чэрвеня 1748 г. на ўрад полацкага стольніка быў падпісаны полацкаму гродскаму сурагатару Антонію Яну Корсаку згодна з жаданнем Міхала Чартарыйскага [18, l.219]. Прычым гэта, напэўна, кандыдатура не ўзгаднялася з уплывовымі ў Полацкім ваяводстве Сапегамі, бо Міхал Антоні Сапегі ў гэты час нават ня ведаў хто займае сурагатарскі ўрад у Полацкім ваяводстве [18, l.236]. Пасля адмовы 9 мая 1750 г. Антонія Яна Корсака Залескага ад урада полацкага стольніка гэты ўрад атрымаў іншы прыхільнік Фаміліі полацкі падстолі Францішак Зяновіч, які 23 кастрычніка 1752 г. перайшоў га ўрад полацкага войскага. У той жа дзень гэты ўрад атрымаў яшчэ адзін лідэр Фаміліі Ян Буйніцкі, які займаў яго да 1772 г. Як бачна фактычна з 1748 г. урад полацкага стольніка размяркоўваўся згодна жаданням Фаміліі.

Падобным чынам размяркоўваўся і наступны ва ўрадніцкай лесвіцы ўрад полацкага падстолія. Ім ад 1726 г. да свайго перахода 22 чэрвеня 1748 г. на ўрад полацкага стольніка быў полацкі харужыц Антоні Ян Корсак Залескі. Пасля яго да 9 мая 1750 г. (пераход на ўрад стольніка) урад полацкага падстолія займаў Францішак Зяновіч. Полацкім падстоліям пасля Зяновіча стаў полацкі земскі сурагатар Канстанцін Юзаф Свалыньскі.

Урад полацкага гараднічага 5 жніўня 1735 г. пасля смерці Францішка Гласкі дастаўся Базылію Корсаку Бабыніцкаму. Ен займаў гэты ўрад да самай сваей смерці ў 1752 г. Па ім урад гараднічага 7 чэрвеня 1752 г. атрымаў віцебскі скарбніковіч Адам Грабніцкі, які займаў яго да канца ўваходжання Полацкага ваяводства ў Рэч Паспалітую.

Такім чынам вышэйшыя земскія і гродскія ўрады Полацкага ваяводства ў панаванне Аўгуста III займалі прадстаўнікі шляхецкіх родаў, якія ўваходзілі ў мясцовую павятовую эліту: Корсакаў Бабыніцкіх, Корсакаў Удзельскіх, Корсакаў Залескіх, Буйніцкіх, Зяновічаў, Грабніцкіх, Пакашаў, Свалынскіх. У сітуацыі адстунасці падкаморыя, харужага, земскага суддзі, падсудка, земскага пісара фактычна вышэйшыя земскія ўрады (войскага, стольніка, падстолія і гараднічага) з канца 40-х гг. – пачатку 50-х гг. XVIII ст. аказаліся ў руках мясцовых лідэраў Фаміліі.

Урадніцкая эліта цалкам не адлюстроўвае склад найбольш уплывовай мясцовай шляхты. Да лідэраў мясцовай шляхты адносіліся асобы, якія займалі нязначныя павятовыя ўрады ці ўвогуле ніколі іх не мелі. Гэта былі маркоўскі староста Ян Шчыт, вайпунскі староста і полацкі ротмістр Міхал Сяліцкі, балдычэўскі староста Фларыян Рыпіньскі, рэтаўскі староста Крыштаф Тышкевіч. Ян Шчыт паходзіў з уплывовага ў Полацкім ваяводстве і Княстве рода Шчытоў. Быў сынам полацкага падсудка Канстанціна Шчыта. Пасля смерці бацькі быў пад апекай брата Антонія, а пасля яго смерці ўплывовых родзічаў смаленскага кашталяна Крыштафа Шчыта і мсціслаўскага кашталяна Юзафа Шчыта. Вайпунскі староста Міхал Сяліцкі быў сынам віцебскага падваяводы Рэмігіяна. Фларыян Рыпіньскі быў сынам полацкага чашніка Ігната. Крыштаф Тышкевіч быў сынам жмудскага старосты Юзафа Тышкевіча. Кожны з гэтых шляхціцаў шчыльна супрацоўнічаў з markrознымі магнацкімі родамі. Ян Шчыт і Фларыян Рыпіньскі з Фаміліяй, прычым Шчыт у першую чаргу з Сапегамі. Міхал Сяліцкі і Крыштаф Тышкевіч узначальвалі групоўку прыхільнікаў Радзівілаў у Полацкім ваяводстве.

Увогуле магнаты аказвалі значны ўплыў на суадносіны паміж рознымі шляхецкімі родамі ў Полацкім ваяводстве. Магнацкія групоўкі найбольш цікавілі выбары прыхільных паслоў і дэпутатаў на полацкіх сойміках. З пачатку панавання Аўгуста III асноўная барацьба ў Полацкім ваяводстве, як і ва ўсім Княстве, разгарнулася паміж магнацкімі групоўкамі Радзівілаў і Сапегаў.

Радзівілы валодалі найвялікшымі ўладаннямі ў Полацкім ваяводстве, якія складаліся з Невельскага і Себежскага графстваў. Аднак сярод іх прыхільнікаў, акрамя упамінаемага вышэй Міхала Сяліцкага, не было асобаў, якія належылі да мясцовай эліты. Сапегі валодалі ў Полацкім ваяводстве толькі ўладаннем Друя, якое ў пачатку панавання Аўгуста III увогуле прадалі. Як гэта недзіўна, але меўшы нашмат меньш уладанняў у Полацкім ваяводстве, чым Радзівілы, яны валодалі нашмат большымі ўплывамі сярод мясцовай шляхты.

Згодна захаваўшымся рахункам Сапегі выдзялялі на полацкі соймік у 1740 – 1742 гг. грошы Корсаку. Прычым кожны год гэта сума змяньшалася. У 1740 г. гэта было 480 злотых, у 1741 г. – 400 злотых, а ў 1742 г. – 320 злотых [19]. Як бачна колькасць сродкаў выдзяляемых на полацкі соймік змяньшалася і гэта прытым, што барацьба Сапег з Радзівіламі, а адпаведна і неабходнасць выбару прыхільных дэпутатаў, у 1741 і 1742 гг. значна ўзрасла ў параўнанні з 1740 г. Дэпутатамі на сойміку 1740 г. сталі Канстанцін Юзаф Свалынскі і крашуцкі староста Ян Буйніцкі. Абодва былі прыхільнікамі Сапег. У 1741 г. дэпутатамі былі абраны Антоні Нарніцкі і Ігнат Падвінскі. Нажаль нічога невядома пра іх стаўленне да змагаючыхся ў гэты час магнацкіх груповак.

Магчымай прычынай памяньшэння выдаткаў у 1742 г. бачыцца тое, што Сапегі лічылі, што на полацкім сойміку аб выбары прыхільных ім дэпутатаў будуць неварожыя Сапегам Агінскія. Сапраўды вядома, што Агінскія разглядалі магчымасць абраць на полацкім грамнічным сойміку 1742 г. дэпутатам абознага ВКЛ Ігната Агінскага ці яго брата і кандыдата на ўрад трыбунальскага маршалка віцебскага кашталяна Станіслава. Кандыдатура апошняга не задавальняла Радзівілаў. У выніку стала вядома аб планах

Радзівілаў перашкодзіць выбару дэпутатам Станіслава Агінскага сярод іншага і на полацкім сойміку. У выніку той адмовіўся старацца аб выбар дэпутатам як на полацкім сойміку, так потым і ўвогуле прэтэндаваць на выбар дэпутатам. Нягледзячы на гэта сярод іншых «рускіх соймікаў», дзе мог адбыцца выбар дэпутатам Агінскага, Радзівілы сарвалі і полацкі [20, р. 612 – 612v; 21, k. 133].

Невядома і пра выдаткі Сапегаў у наступныя гады. Магчыма яны часова павялічыліся, бо ў 1743 г. ім удалося правесці выбар дэпутатамі ў Полацку адразу двух сваіх прыхільнікаў полацкага ротмістра Фабіяна Корсака Бабыніцкага і сітнянскага старосты Юзафа Тадэвуша Рыпіньскага [22, р. 5]. Садзейнічала гэтаму пасылка Сапегамі на полацкі соймік свайго прадстаўніка (можа зноў быў ім Корсак), які павінен быў старацца аб выбар прыхільных дэпутатаў [20, р. 143v].

Больш дакладна вызначыць растаноўку асноўных шляхецкіх родаў у Полацкім ваяводстве дае выяўлены намі раней дакумент «Апазіцыя супраць канкурэнцыі літоўскага абознага Агінскага аб полацкае ваяводства», які адносіцца да 1742 г. [5, с. 124 – 125]. На сам рэч дакумент складаецца з двух частак. «Апазіцыі» і «Рэзультата на тыя апазіцыі» (маецца на ўвазе дзеянні, якія трэба прадпрыняць, каб удалося правесці выбары полацкага ваяводы Ігната Агінскага). У дакуменце ўпамінаюцца шляхецкія роды Корсакаў, Рыпіньскіх, Гласкаў, Свалынскіх, якія належылі да мясцовай эліты. Са слоў аўтара галоўным саюзнікам Агінскіх у Полацкім ваяводстве з'яўляўся полацкі земскі суддзя Траян Гласка [23, k. 25v]. Сапраўды Гласкі належылі да прыхільнікаў Агінскіх у Полацкім ваяводстве. Потым, аднак, з 1756 г. пачынаюць супрацоўнічаць і з Фаміліяй [24, k. 49].

Акрамя іншага ў вышэйзгаданым дакуменце даецца вельмі цікавая ацэнка ўнутрыпалітычнай сітуацыі ў Полацкім ваяводстве з мэтай ўстанавіць наколькі магчыма правесці выбары Ігната Агінскага полацкім ваяводай. Заўважаецца, што галоўныя перашкоды выбару Агінскага маглі зыходзіць з боку лідэраў мясцовай павятовай эліты мсціслаўскага кашталяна Юзафа Шчыта і полацкага гродскага сурагатара Антонія Яна Корсака Залескага. Цікава, што аўтар дакумента заўважае, што яны былі ў першую чаргу не супраць Агінскага, а ўвогуле супраць выбараў полацкага ваяводы. Першы, бо трымаў у заставе некаторыя ўладанні полацкай эканоміі, якія мог бы забраць полацкі ваявода [23, k. 25]. Корсак жа згодна прывілею на полацкую гродскую сурагаторыю валодаў «усім горадам з жыдоўскім кагалам у тым горадзе знаходзячымся, мясцовымі правінтамі, каршчызнай, грунтамі і плошчай так як усе ўладары»[25, арк. 252 – 253]. Зразумела, што з выбарам полацкага ваяводы ен усе гэта губляў.

Прычым, калі Шчыт мог сфарміраваць значную партыю пасэсараў полацкай эканоміі (у першую чаргу з шляхецкага рода Рыпіньскіх). Тыя апасаліся, што новы полацкі ваявода захацеўбы вярнуць застаўленыя ўладанні полацкай эканоміі. Полацкі гродскі сурагатар са сваімі прыхільнікамі мог проста пастарацца, каб на гаспадарскім сойміку быў абраны дырэктарам адзін з братоў полацкіх харужычаў Корсакаў, якія былі варожымі Агінскім і таму былі супраць выбару паслоў да караля па ўніверсал на выбар полацкага ваяводы [23, k. 25 – 27v].

Каб Шчыт і Корсак не перашкаджалі выбару полацкім ваяводай Агінскага прапаноўваліся дыяметральна розныя шляхі. Шчыта меркавалі на будучым сойме ўгаварыць у прысутнасці караля пагадзіцца на кандыдатуру Ігната Агінскага на полацкае ваяводства і абяцаць пакінуць яму ў заставе ўладанні ад полацкай эканоміі [23, k. 25]. У сваю чаргу неабходна было ад імя горада распачаць справу ў асэсарскім судзе з полацкім гродскім сурагатарам, бо ен не пільнаваў і не абараняў крыўд горада. Гэта справа разам са справай падскарбія ВКЛ Янам Салагубам у Скарбовым Трыбунале з полацкім гродскім сурагатарам аб «няслушным выбіранні замкавага [падатку] са стругаў і чаўноў правам скасаванага» [23, k. 26]. Прыхільнікаў полацкага гродскага сурагатара Антонія Корсака полацкіх харужыцаў Корсакаў планавалася перацягнуць на свой бок паабяцаўшы ім полацкія ўрады, у першую чаргу гродскія ўрады [23, k. 26v]. Такім чынам, лічылася, што магчыма правесці выбар полацкага ваяводы, калі перацягнуць на свій бок наступныя роды: Гласкі (ужо былі прыхільнікамі Агінскіх), Шчытоў, Корсакаў Залескіх і Корсакаў Бабыніцкіх.

Пэўныя змены адбыліся ў Полацкім ваяводстве перад наступнымі выбарамі полацкага ваяводы ў 1753 г. Яе падрабязная апісанне мы маем з лістоў інстыгатара ВКЛ Мікалая Тадэвуша Лапацінскага, які і павінен быў забяспечыць выбар полацкім ваяводай Аляксандрам Сапегай. Зноў цяжкімі былі перамовы і з новым полацкім гродскім сурагатарам Траянам Корсакам Бабыніцкім (займаў урад ад 1 лютага 1749 г.), які проста не хацеў выбара полацкага ваяводы, бо тады губляў бы кіраўніцтва мясцовай адміністрацыяй [8, р. 152, 153]. Траян Корсак устанавіў з Мікалаем Тадэвушам Лапацінскім, што за сваю падтрымку ўрад для Аляксандра Сапегі атрымае ўрад полацкага падваяводы, а для свайго родзіча полацкага лоўчыца Ігната Корсака Бабыніцкага атрымае ўрад стольніка ад якога мусіць адмовіцца Ян Буйніцкі [8, р. 152v]. Апошняе было сумніўна, ведаючы непрыязныя адносіны паміж Буйніцкім і Траянам Корсакам, якія яшчэ больш абвастрыліся, калі Францішак Зяновіч і Ян Буйніцкі атрымалі для сябе адпаведна ўрады войскага і стольніка насуперак імкненням Корсакаў атрымаць гэтыя ўрады для прадстаўнікоў свайго рода [8, р. 152 – 152v, 153v]. Акрамя таго, канкурэнтам на ўрад падваяводы насуперак Траяна Корсака быў Міхал Сяліцкі [26, р. 1v]. Ды і Грабніцкія не хацелі бачыць Траяна Корсака на ўрадзе полацкага падваяводы [8, р. 153].

У 1753 г. выбар полацкага ваяводы, згодна поглядам Мікалая Тадэвуша Лапацінскага, быў магчымы толькі пры супрацоўніцтве шляхецкіх родаў Грабніцкіх і Корсакаў [8, р. 62 – 62v, 151 – 152v, 153 – 154v; 27, l.119 – 120]. Гэтыя дзве групоўкі і павінны былі паміж сабой узгадніць размеркаванне павятовых урадаў, бо «Полацк на

тыя дзьве партыі падзяліўся» [28, p. 176 – 176v]. Менавіта таму галоўнай задачай Лапацінскага было імкненне, каб прымірыць варагуючыя бакі, каб полацкі соймік не пачаўся з «крывавага канфлікту» Корсакаў з Грабніцкімі і саюзнікамі апошніх Буйніцкімі. Прычым групоўка Грабніцкіх і іх саюзнікаў была больш значнай [8, p. 151 – 151v]. Менавіта ўзвышэнне Грабніцкіх і выхад іх на вядучыя ролі ў Полацкім ваяводстве і было галоўным адрозненнем у параўнанні з пачаткам 40-х гг. XVIII ст.

Вялікае значэнне да фарміравання групоўкі сваіх прыхільнікаў і ўмацавання пазіцый свайго рода зрабіў уніяцкі метрапаліт Фларыян Грабніцкі (з 1746 г.). Менавіта ен садзейнічаў узвышэнню сваіх пляменікаў Станіслава, Адама і Мікалая Грабніцкага, якія былі сынамі віцебскага скарбніка Антонія (памер у 1741 г.). Другім рухавіком узвышэння рода было супрацоўніцтва з Фаміліяй. Грабніцкія былі даўно былі звязаны з Міхалам Чартарыйскім і Міхалам Антоніям Сапегай. Адам Грабніцкі знаходзіўся на двары Чартарыйскага. Таксама адзін з Грабніцкіх (магчыма, што і тойжа Адам) быў на двары Міхала Антонія Сапегі [29, p. 9, 10]. На двары Юзафа Станіслава Сапегі дваранінам быў і саюзнік Грабніцкіх Буйніцкі (напэўна полацкі стольнік Ян Буйніцкі) [30, p. 8]. Менавіта таму самымі ўплывовымі для рэалізацыі сваіх планаў у Полацкім ваяводстве Міхал Чартарыйскі бачыў ўніяцкага метрапаліта Грабніцкага і полацкага стольніка Буйніцкага [30, p. 10]. Далучэнне іншых значных родаў да групоўкі Грабніцкай і было трэцім рухавіком узышэння іх пазіцый у Полацкім ваяводстве. Саюзнікам Грабніцкіх былі Буйніцкія і Рыпіньскія [8, p. 148]. Хугчэй за ўсе з Грабніцкімі былі звязаны і іншыя прыхільныя Фаміліі шляхецкія роды. Так, ксендз Ян Дамінік Лапацінскі напярэдадні грамнічнага сойміка 1753 г. бачыў сітуацыю наступным чынам. Поспех сойміка мог адбыцца, клаі ўдасца дамовіцца аб тым хто павінен распачаць соймік двум галоўным групоўкам. Да першай належылі полацкі лоўчыц Ігнат Корсак, полацкі гродскі сурагатар Траян Корсак і полацкага падстолія Канстанціна Свалынскага. Да другой полацкі войскі Францішак Зяновіч і полацкі стольнік Ян Буйніцкі [8, p. 142].

У выніку толькі згода паміж Корсакамі і Грабніцкімі забяспечыла выбар полацкім ваяводай Аляксандра Сапегі. Прычым папярэдне былі размеркаваны гродскія і земскія ўрады. Па атрыманню каралеўскага прывілею Аляксандр Корсак доўга не мог прыехаць у Полацк і афіцыянае заняцце ўрада полацкага ваяводы адбылося толькі ў 1755 г. Менавіта тады былі размеркаваны гродскія ўрады. Полацкім падваяводай стаў Траян Корсак Бабыніцкі, які займаў яго да 1772 г. Грабніцкія яшчэ з канца 1752 г. прэтэндавалі на гродскі ўрад – пісара. Міхал Чартарыйскі падтрымаў жаданне Фларыяна Грабніцкага, каб адзін гродскі ўрад дастаўся Грабніцкім. Прычым Чартарыйскаму было вядома, што Фларыян Грабніцікі хоча ўрад гродскага пісара для полацкага гараднічага Адама Грабніцкага [30, p. 10]. Яшчэ адным канкурэнтам на гэты ўрад быў полацкі лоўчыц Ігнат Корсак Бабыніцкі. Разглядаўся варыянт, каб ен адмовіўся ад сваіх прэтэнзій на гэты ўрад за эгзулянцкі урад (смаленскі ці старадубскі) і грашовую кампенсацыю [31, l.239 – 239v]. Не вядома ці гэта было зроблена, але ў выніку гродскім пісарам стаў брат Адама Мікалай Грабніцкі. У той жа час урад гродскага суддзі дастаўся полацкаму канюшаму Сымону Тадэвушу Пжысецкаму, які пачынаў сваю палітычную дзейнасць як прыхільнік Радзівілаў. У 1755 г. разам з полацкім скарбнікам Людвікам Корсакам у Полацку быў абраны дэпутатам Трыбунала ВКЛ [8, p. 25v]. Іх выбар адбыўся дзякуючы ранейшаму ўзгадненню іх кандыдатур з лідэрамі Фаміліі. Пад час гэтага Трыбунала ВКЛ Пжысецкі падкуплены падскарбіям ВКЛ Юрыям Флемінгам пераходзіць на бок Фаміліі [32, s. 580, 593]. Напэўна, сярод іншага за гэта атрымаў ен і ўрад полацкага гродскага суддзі.

Неабходна звярнуць увагу, што выбар Аляксандра Сапегі полацкім ваяводай слаба паўплываў на полацкія грамнічныя соймікі, якія зрываліся як да выбара выяводы, так і пасля яго. Сарваны былі полацкія грамнічныя соймікі 1751, 1752, 1753 і 1754 гг. Прычынай было не толькі змаганне магнацкіх груповак Радзівілаў і Фаміліі, але і канфлікты ўнутры мясцовай полацкай эліты. Так вядома, што ў 1751 г. канкурэнтам на выбар дэпутатам быў адзін з Грабніцкіх. Яго кандыдатура была падтрымана каралеўскім дваром і лідэрам прыдворнай партыі падканцлер ВКЛ Міхал Чартарыйскі. Ігнат Агінскі лічыў сумніўным яго выбар, калі разам з ім дэпутатам не стане радзівілаўскі прыхільнік Рэвут. Іншыя радзівілаўскія прыхільнікі Снарскія збіралі шляхту для зрыва сойміка. Акрамя таго, сумніўна было, што дапусцяць выбар Грабніцкага полацкія іезуіты (напэўна з-за іх судовай справы з уніяцкім метрапалітам Фларыянам Грабніцкім) [33, k. 107, 135]. У сваю чаргу полацкі грамнічны соймік 1753 г. быў сарваны з-за канкурэнцыі аб выбар дэпутатам Сіпайлы, Пжысецкага і Людвіка Корсака, якія не саступілі адзін аднаму [8, p. 147]. Магчымай прычынай былі старанні маршалка ВКЛ Ігната Агінскага сарваць гэты соймік [18, p. 464]. У 1754 г. сітуацыя паўтарылася. Яшчэ перад соймікам Міхал Чартарыйскі схіляўся да выбара дэпутатаў з 4 кандыдатаў: полацкага падстолія Канстанціна Юзафа Свалынскага, полацкага каморніка Сіпайлы (напэўна старадубскага каморніка Станіслава Сіпайлы), полацкага скарбніковіча Пжысецкага (напэўна Сымона Тадэвуша Пжысецкага) і скарбніка Селявы (напэўна смаленскі скарбнік Станіслаў Селява) [34, l.247]. Міхал Антоні Сапега хацеў, каб абавязкова дэпутатам быў абраны Свалынскі, а яго калегай стаў адзін з вышэй пералічаных кандыдатаў [14, l.108v – 109, 110]. У выніку полацкая шляхта пагадзілася без супраціваў на выбар дэпутатам Свалынскага, а два іншых кандыдата Сымон Тадэвуш Пжысецкі і Людвік Корсак павінны былі вырашыць хто з іх саступіць. Аднак не прыйшлі да згоды і соймік быў сарваны. Корсакі лічылі, што да зрыву прывяла дзейнасць мясцовага лідэра радзівілаўскіх прыхільнікаў вайпунскага старосты Міхала Сяліцкага, які загадаў Пжысецкаму не саступаць [12, p. 86 – 86v]. Тым больш, што

перад соймікам была інфармацыя аб дзейнасці на сойміку прыхільнікаў наваградскага ваяводы Юрыя Радзівіла. Існавалі падазрэнні, што і самі Корсакі прывялі соймік да зрыва [12, р. 81]. Цікава, што ў гэты час Мікалай Тадэвуш Лапацінскі лічыў, што неабходна мацней прывязаць да Сапегаў полацкага лоўчыца Ігната Корсака Бабыніцкага атрымаўшы для яго ўрад полацкага чашніка пасля смерці папярэдняга чашніка Ігната Банавентуры Рыпіньскага. Тым больш, што Корсак быў папулярным ў Полацкім ваяводстве, актыўна дзейнічаў на сойміках, але не меў ураду. Магчымай перашкодай да гэтага ўраду для Корсака магло толькі стаць старанне аб ім сына памершага сітнянскага старосты Юзафа Тадэвуша Рыпіньскага. У такім выпадку Сапегам сварыцца за ўрад для Корсака з сваімі прыхільнікамі Рыпіньскімі Лапацінскі лічыў немэтазгодным [12, р. 84].

Не было вырашана і пытанне аб выбары земскіхураднікаў, што цягнула канфлікты паміж рознымі родамі полацкай ваяводскай эліты. Фларыян Грабніцкі імкнуўся, каб Сапегі на далі ўрад аднаму з яго пляменікаў. У такой сітуацыі Мікалай Тадэвуш Лапацінскі апасаўся, каб не быў пакрыўджаны полацкі падстолі Свалынскі і лічыў, што Грабніцкім хопіць і ўрада суддзі [8, р. 148]. Атрымоўваецца, што Грабніцкі стараўся аб вышэйшы ўрад за ўрад суддзі – падкаморыя ці харужага. Лапацінскі бачыў на адным з гэтых урадаў Канстанціна Юзафа Свалынскага.

Увогуле асоба Лапацінскага і яго дзейнасць у Полацкім ваяводстве выклікае выклікае вялікую цікавасць. Роля полацкай эліты ў ВКЛ і ў Рэчы Паспалітай не была значнай. Да асоб, якія адыгрывалі значную ролю ва ўсім ВКЛ і Рэчы Паспалітай, з вышэй пералічаных родаў полацкай эліты можна толькі ўспомніць менавіта Мікалая Тадэвуша Лапацінскі. Прычым ен належыў да рода, які паходзіў з Мсціслаўскага ваяводства. З маладых гадоў знаходзіўся на двары Сапегаў. Як іх прадстаўнік рабіў рэвізію сапежынскіх уладанняў як Друйская графства і Іказань. Менавіта тады і распачаў сваю дзейнасць у Полацкім ваяводстве, дзе набыў сабе вялікія ўладанні ўздоўж Заходняй Дзвіны: Чурыловічы. Сам шмат часу праводзіў у Лявонпалю (названы ў гонар яго бацькі).

Сітуацыя ў Полацкім ваяводстве значна змянілася пасля разрыва Міхала Антонія Сапегі ў канцы 1758 г. з Фаміліяй і пераходам Сапегаў да саюза з каралеўскім дваром і групоўкай Радзівілаў. Згодна спісу прыяцеляў рода Сапегаў падканцлера ВКЛ Міхала Антонія Сапегі (складзены канец 1759 – пачатак 1760 гг.) у Полацкім ваяводстве такімі прыхільнікамі былі: інфлянцкі кашталян Ян Шчыт, Корсакі (полацкі падваявода Траян Корсак Бабыніцкі, кушліцкі староста Юры Корсак Бабыніцкі з братамі Юзафатам і Францішкам (сыны памершага гараднічага полацкага Базылія Корсака Бабыніцкага), полацкі лоўчыц (гэта мог быць Тадэвуш Корсак Удзельскі, хаця больш верагодна на ўвазе маецца полацкі лоўчы Ігнат Корсак Бабыніцкі)), рэтаўскі староста Крыштаф Тышкевіч, гусарскі харужы Яўстах Храпавіцкі, полацкі падстолі Канстанцін Юзаф Свалынскі, полацкі гродскі суддзя Сымон Тадэвуш Пжысецкі, полацкі ротмістр Ігнацы Есман, полацкі земскі сурагатар Антоні Вінцэнт Пакаш з братамі Янам і Казімірам (быў полацкім канюшым). Аналіз гэтага спісу дае некалькі цікавых высноў. Крыштаф Тышкевіч, у першую чаргу, вядомы, як прыхільнік каралеўскага двара і Радзівілаў. Сапегі пасля разрыву ў 1758 г. з Фаміліяй і ўсталяванню супрацоўніцтва з каралеўскім дваром і Радзівіламі лічылі і Тышкевіча сваім прыхільнікам. Аднак, мы хутчэй можам лічыць яго прыхільнікам каралеўскага двара і Радзівілаў. Звяртае ўвагу, што сярод прыхільнікаў Сапег няма ўплывовых мясцовых ураднікаў войскага Францішка Зяновіча, стольніка Яна Буйніцкага, гараднічага Адама Грабніцкага, гродскага пісара Мікалая Грабніцкага. Атрымліваецца, што яны засталіся ў шэрагах Фаміліі, як і ўсе роды Зяновічаў, Буйніцкіх і Грабніцкіх. Найбольш уплывовымі сярод сапежынскіх прыхільнікаў былі Траян Корсак, Яўстах Храпавіцкі і Канстанцін Юзаф Свалынскі. Менавіта з імі раіў Міхалу Антонію Сапегу скласці план выбараў на полацкім грамнічным сойміку 1760 г. Мікалай Тадэвуш Лапацінскі, які выдатна ведаў сітуацыю ў Полацкім ваяводстве [35, р. 208v – 209]. Мікалай Лапацінскі лічыў, што на полацкім сойміку можна правесці выбар прыхільных ім дэпутатаў. Праблема заключалася ў тым, што ніхто з сапежынскіх прыхільнікаў, акрамя шляхціца Есмана, не хацеў стаць дэпутатам. Полацкі ваявода Аляксандр Сапега прасіў мясцовую шляхту падтрымаць аднаго з трох кандыдатаў: полацкага падстолія Канстанціна Свалынскага, полацкага гродскага суддзю Сымона Тадэвуша Пжысецкага і полацкага лоўчага (Ігната Корсака ці Яна Храпавіцкага) [36, р. 93]. Праўда, Лапацінскі заўважаў і слабую зацікаўленасць сапежынскіх прыхільнікаў старацца аб выбар дэпутатамі ў Полацку, бо не хочуць быць суддзямі ў Трыбунале ВКЛ пры непрыязным Сапегам трыбунальскім маршалку Андрэю Агінскаму [35, р. 211v – 213].

Увогуле ў сітуацыі абвастрэння ўнутрыпалітычнай барацьбы паміж прыдворнымі прыхільнікамі Радзівіламі і антыкаралеўскай апазіцыяй Чартарыйскіх у канцы панавання Аўгуста III полацкія грамнічныя соймікі 1756, 1757, 1758, 1759, 1760, 1761 і 1762 гг. скончыліся безвынікова. Прычым прычыны былі рознымі. На полацкім грамнічным сойміку 1756 г. Міхал Чартарыйскі хацеў правесці выбар дэпутатам полацкага гараднічага Адама Грабніцкага. Падканцлер ВКЛ напісаў да сваіх кліентаў, каб яны падтрымалі кандыдатуру Грабніцкага. Такім чынам меркавалася супакоіць апазіцыю і пазбегнуць «крывавага сойміку». Воўчынскі прыхільнік Буйніцкі раіў перацягнуць на свой бок шляхецкі род Гласкаў, якія маглі паслужыць інтарэсам Фаміліі на сойміках і ў іншых справах у Полацкім ваяводстве [7, с. 402]. Гэта не дапамагло і ў сітуацыі апагею барацьбы паміж Чартарыйскімі і Радзівіламі полацкі соймік быў сарваны. У 1758 г. Міхал Антоні Сапега лічыў магчымым правесці выбар дэпутатам у Полацку полацкага падстолія Канстанціна Юзафа Свалынскага. Магчымым калегай яму бачыўся шляхціц Кубліцкі. Пагаджаўся на гэта і вялікі маршалак ВКЛ Ігнат Агінскі, што давала магчымасць пазбегнуць

супрацiваў з боку прыхільнікаў Агінскіх у Полацкім ваяводстве [14, р. 186]. Аднак гэта не дапамагло і полацкі соймік быў сарваны. У 1759 г. полацкая шляхта пагадзілася, каб дэпутатам быў абраны полацкі ротмістр Ігнат Есман, але з-за вялікай колькасці іншых канкурэнтаў на выбар яго калегі соймік быў сарваны [37, р. 5 – 5v]. Праўда, у 1760 г. былі абраны дэпутаты прыхільнікі Сапег Лянкевіч і Есман (напэўна полацкі ротмістр Ігнат Есман). Аднак пакрыўджаны на Сапег віленскі ваявода Міхал Казімір Радзівіл на рэасумпцыі Трыбунала ВКЛ на падставе меўшыхся пратэстаў не прызнаў іх выбар легітымным [38, k.162; 39, l.790 – 791v; 40, k. 62]. Мясцовая шляхта збіралася на пасольскім сойміку 1760 г. «напужаць» шляхціцаў, якія сфабрыкавалі пратэстацыю супраць выбара законнаабранных дэпутатаў [36, р. 130]. На полацкім грамнічным сойміку 1762 г. полацкі ваявода Аляксандр Сапега хацеў абраць дэпутатам полацкага падстолія Канстанціна Юзафа Свалынскага, а калегай яму бачыў шляхціца Кубліцкага. Зразумела, што супраць выбара апошняга будуць Корсакі і таму пачаліся перамовы з полацкім падваяводай Траянам Корсакам аб згодзе на выбар дэпутатам Кубліцкага [41, l.44 – 44v]. Гэта не дапамагло выратаваць соймік ад зрыва. Такія вынікі грамнічных соймікаў 1756 – 1762 гг. у Полацкім ваяводстве былі выкліканы тым, што сярод мясцовай эліты знаходзілася значная колькасць прыхільнікаў розных магнацкіх родаў: Чартарыйскіх, Сапег, Радзівілаў і Агінскіх. Да барацьбы паміж імі далучалася супрацьстаянне паміж мясцовымі шляхецкімі родамі Корсакаў з Грабніцкімі, Буйніцкімі і Зяновічамі. Такім чынам, барацьба паміж магнацкімі групоўкамі і ўплывовымі шляхецкімі родамі прывяла а таго, што ў канцы панавання Аўгуста III (ад 1756 г.) полацкія грамнічныя соймікі сканчваліся безвынікова.

Лепш выглядала сітуацыя з полацкімі пасольскімі соймікамі. Пасламі ў 1758 г. былі абраны полацкі лоўчы Ігнат Корсак і прыхільнік Фаміліі полацкі стольнік Ян Буйніцкі. Як бачна выбар адбыўся шмат у чым дзякуючы захаванню парытэту Корсакаў з Грабніцкімі і іх саюзнікамі. У 1760 г. пасламі былі абраны прыхільнік Радзівілаў рэтаўскі староста Крыштаф Тышкевіч і прыхільнік Фаміліі балдынеўскі староста Фларыян Рыпіньскі [7, с. 479, 538, 558]. Пасля смерці Міхала Антонія Сапегі некаторыя яго прыхільнікі, напрыклад, як Мікалай Тадэвуш Лапацінскі працягвалі актыўна супрацоўнічаць з прыдворнай партыяй і іх прыхільнікамі ў ВКЛ – Радзівіламі. Падобным чынам паступалі і іншыя сапежынскія прыхільнікі. У выніку ў планах Радзівілаў за полацкі соймік у 1761 г. адказваў полацкі падваявода Траян Корсак, які павінен быў дапамагчы стаць паслом пяцігорскаму харужаму Лускіне і гусарскаму харужаму Яўстаху Храпавіцкаму [42, k. 185]. У 1761 г. полацкі соймік быў сарваны Зяновічамі па загаду Міхала Чартарыйскага [1, s. 207; 43, k. 327; 44, k. 8]. Такім самы лес мог напаткаць і полацкі пасольскі соймік 1762 г. з-за канфлікту прыхільнікаў Фаміліі Зяновічаў з прыхільнікамі Сапегаў і Радзівілаў Корсакаў аб урад полацкага войскага. Корсакі не хацелі прызнаць перадачу ўрада войскага Францішкам Зяновічам сыну Антонію і самі прэтэндавалі на яго. Полацкі ваявода Аляксандр Сапега для выбара паслом Мікалая Тадэвуша Лапацінскага бачыў толькі адзін шлях – прымусіць Корсакаў саступіць і даць Зяновічу заняць месца войскага пад час пасольскага сойміка [41, l.47v – 48]. Напэўна так і адбылося і пасламі былі абраны прыхільнік каралеўскага двара Мікалай Тадэвуш Лапацінскі і былы прыхільнік Радзівілаў, а зараз прыхільнік Фаміліі рэгент канцылярыі ВКЛ Міхал Сяліцкі [7, с. 571; 45, k. 23, 24; 46, арk. 895].

Такім чынам магчыма зрабіць наступныя высновы. Шляхецкая эліта Полацкага ваяводства ў панаванне Аўгуста III складалася з небольш, чым пятнадцаці шляхецкіх родаў. Урад полацкага ваяводы ў панаванне Аўгуста III быў вольным да 1753 г., калі ваяводай быў абраны Аляксандр Сапега. У адсутнасць полацкага ваяводы кіраўніцтва адміністрацыяй было ўскладзена на спецыяльна прызначанага каралем гродскага сурагатара. У панаванне Аўгуста III гэту ўрад знаходзіўся ў руках толькі прадстаўнікоў мясцовай эліты. Другі сенатарскі ўрад полацкага кашталяна займалі асобы, якія не валодалі значнымі ўплывамі ў Полацкім ваяводстве. Вышэйшыя земскія ўрады ў Полацкім ваяводстве падкаморыя і харужага ў панаванне Аўгуста III не былі заняты. З 1744 па 1748 гг. памерлі і ўсе ураднікі земскага суда і да канца панавання Аўгуста III гэтыя ўрады былі занятыя. З 1741 г. да 1755 г. не было ўраднікаў і гродскага суда. Вышэйшыя земскія і гродскія ўрады Полацкага ваяводства ў панаванне Аўгуста III займалі прадстаўнікі шляхецкіх родаў, якія ўваходзілі ў мясцовую павятовую эліту: Корсакаў Бабыніцкіх, Корсакаў Удзельскіх, Корсакаў Залескіх, Буйніцкіх, Зяновічаў, Грабніцкіх, Пакашаў, Свалынскіх. У сітуацыі адстунасці падкаморыя, харужага, земскага суддзі, падсудка, земскага пісара фактычна вышэйшыя земскія ўрады (войскага, стольніка, падстолія і гараднічага) з канца 40-х гг. – пачатку 50-х гг. XVIII ст. аказаліся ў руках мясцовых лідэраў магнацкай групоўкі Фаміліі. Да лідэраў мясцовай шляхты адносіліся асобы, якія займалі нязначныя павятовыя ўрады ці ўвогуле ніколі іх не мелі. Да лідэраў мясцовай шляхты адносіліся асобы, якія займалі нязначныя павятовыя ўрады ці ўвогуле ніколі іх не мелі (маркоўскі староста Ян Шчыт, вайпунскі староста і полацкі ротмістр Міхал Сяліцкі, балдычэўскі староста Фларыян Рыпіньскі, рэтаўскі староста Крыштаф Тышкевіч). Сярод шляхецкіх родаў у пачатку 40-х гг. XVIII ст. у Полацкім ваяводстве дамініравалі шляхецкія роды Шчытоў, Корсакаў Залескіх і Корсакаў Бабыніцкіх (апошнія два роды выступалі разам у групоўцы Корсакаў). Магнаты аказвалі значны ўплыў на суадносіны паміж рознымі шляхецкімі родамі ў Полацкім ваяводстве і актыўна ўмешваліся ў выбары прыхільных паслоў і дэпутатаў на полацкіх сойміках. Найбольш сваіх прыхільнікаў сярод Полацкай шляхты мелі Сапегі. Пасля іх далучэння да Фаміліі ў 1748 г. прыхільнікі гэтых двух груповак аб'ядналіся і мелі яўную перавагу ў Полацкім ваяводстве. Прыхільныя ім групоўкі Корсакаў (складалася з розных галін рода) і Грабніцкіх (складалася з родаў Грабніцкіх, Буйніцкіх, Рыпіньскіх і інш). Апаненты Сапегаў і

Чартарыйскіх Радзівілы мелі самыя вялікія ўладанні ў Полацкім ваяводстве Себежскае і Невельскае графства. Аднак іх уплывы былі значна меншымі за ўплывы Сапегаў, а потым і Фаміліі. Іх сілы толькі хапала на зрывы полацкіх соймікаў. У выніку з 1750 па 1763 гг. выбарам дэпутатаў скончыўся толькі грамнічны соймік 1755 г. Не паўплывала на гэта не выбар полацкім ваяводай у 1753 г. Аляксандра Сапегі, не разрыў Сапегаў з Фаміліяй у канцы 1758 г. Існавала две прычыны частага зрыва соймікаў – абвастрэння барацьбы паміж магнацкімі групоўкамі і шматлікія канфлікты унутры шляхецкай эліты Полацкага ваяводства. Лепш выглядала сітуацыя з полацкімі пасольскімі соймікамі. З 1750 г. з васьмі пасольскіх соймікаў сарваны была палова: соймікі 1752, 1754, 1756 і 1761 гг. Прычым пасля 1756 г. з чатырох пасольскіх соймікаў быў сарваны толькі соймік 1761 г. астатнія соймікі ўдавалася скончыць кампрамісам. Гэта адбывалася пры актыўным ўдзеле магнацкіх груповак, якія дасягалі кампрамісу не толькі на сойміку, але і ў вырашэнні спрэчных пытанняў паміж рознымі шляхецкімі родамі полацкай павятовай эліты. У гэты час вядучыя ролі сярод полацай эліты адыгрывалі групоўкі Корсакаў (складалася з розных галін рода) і аб'яднаная групоўка прыхільнікаў Фаміліі (складвалася з родаў Зяновічаў, Буйніцкіх і Грабніцкіх).

ЛІТАРАТУРА

1. Konopczyński, W. Polska w dobie wojny siedmioletniej. T. 1 – 2. Warszawa, Kraków, 1909 – 1911.
2. Czeppe, M. Kamaryla pana z Dukli. Kształtowanie się obozu politycznego Jerzego Augusta Mniszcha 1750 – 1763. Warszawa, 1998.
3. Мацук, А. Традыцыя выбараў полацкага ваяводы ў XVIII ст. (паводле Метрыкі ВКЛ) / А. Мацук // Актуальныя пытанні даследвання і выдаўніцтва Метрыкі ВКЛ. – Мінск, 2006. – С. 55 – 61.
4. Мацук, А. Роль М. Чорторийського під час розподілу повітових урядів у ВКЛ в 40-х рр. XVIII ст. / А. Мацук // Український історичний збірник. – К., Інститут історії України НАН України. – 2007. – Вип. 10. – С. 65 – 76.
5. Мацук, А. Адносіны магнатаў і шляхты да выбараў полацкага ваяводы. / А. Мацук // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. Матэрыялы V міжнароднай канферэнцыі. – Полацк, 2009. – С. 120 – 128.
6. Macuk, A. Udział wojskowców w wyborach do Trybunału Głównego WKL za panowanie Augusta III / A. Macuk // Studia Historzcyno-wojskowe. T. III. Armia a spoleczeństwo. Pod red. T.Ciesielskiego. – Zabrze, 2009. – S. 221 – 232.
7. Мацук, А. Барацьба магнацкіх груповак у ВКЛ (1717 – 1763 гг.) // А. Мацук. – Мінск, 2010.
8. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 2559.
9. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 1526.
10. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 2253.
11. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 5249.
12. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 2561.
13. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4982.
14. Lietuvos valstybės istorijos archyvas F. 1135. Op. 14. B. 24.
15. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў Мінску. Фонд 1734. Вопіс 1. Справа 34.
16. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў Мінску. Фонд 1734. Вопіс 1. Справа 35.
17. Zielińska Z. Walka «Familii» o reforme Rzeczypospolitej, 1743 – 1752. Warszawa, 1983.
18. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4063.
19. Vilniaus universiteto biblioteka. F. 4. B. 35780.
20. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139, B. 4061.
21. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. IV. Sygn. 638.
22. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 2203.
23. Biblioteka PAN i PAU w Krakowie 5999.
24. Biblioteka Narodowa 3285, cz. 1.
25. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі. Фонд Кмф-18. Вопіс 1. Справа 171.
26. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4517.
27. Lietuvos valstybės istorijos archyvas F. 1135. Op. 14. B.3.
28. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 2554.
29. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4088.
30. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4983.
31. Lietuvos valstybės istorijos archyvas F. 1135. Op. 14. B. 22.
32. Matuszewicz M. Diariusz życia mego. T. 1. Warszawa, 1986.
33. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. V. Sygn. 17702, cz. 3.
34. Lietuvos valstybės istorijos archyvas F. 1135. Op. 14. B. 18.
35. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 2556.
36. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4046.
37. Lietuvos Mokslų Akademijos centrinės bibliotekos. F. 139. B. 4193.

38. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. V. Sygn. 17702, cz. 4.
39. Lietuvos valstybės istorijos archyvas. SA 127.
40. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. V. Sygn. 2147, cz. 3.
41. Lietuvos valstybės istorijos archyvas F. 1135. Op. 14. B. 23.
42. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. IVa, ks. 18.
43. Biblioteka Czartoryskich 3843.
44. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. V. Sygn. 2150.
45. Archiwum Główne Akt Dawnych. Archiwum Radziwiłłów. Dz. V. Sygn. 16680.
46. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі ў Мінску. Фонд 1734. Вопіс 1. Справа 49.

«ВИТЕБСКОЕ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЕ СЛОВО» КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНОЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ (12.06 – 19.08.1918 Г.)

О.Г. РИМКО
(Республиканский институт высшей школы, г. Минск)

Проводится анализ периодического печатного издания «Витебское церковно-общественное слово» как источника по истории религиозной и общественно-политической жизни в период с 12 июня по 19 августа 1918 г. Газета издавалась в указанное время на территории Полоцко-Витебской епархии, деятельность которой она и призвана была освящать, однако, кроме этого, данное издание представляет собой широкую информационную базу по истории важнейших и наиболее значимых событий из жизни России и некоторых европейских государств (в частности Италии, Финляндии, Германии, Чехии и Богемии). Так, наряду с традиционными публикациями религиозно-нравственного, духовного и историко-краеведческого содержания, в газете присутствуют также заметки на общественную и политическую тематику, печатаются новости из экономической, военной, международной жизни. Рассмотрены все представленные в газете рубрики и статьи, составлен подробный обзор информационного поля издания, показана источниковедческая значимость газеты.

Введение. После Октябрьской революции 1917 г. официальный печатный орган Полоцко-Витебской епархии «Полоцкие епархиальные ведомости», выходившие с 1874 г., были ликвидированы. В 1918 г. в Витебске начали выходить два религиозных издания с новыми заголовками, которые продолжили традицию «Полоцких епархиальных ведомостей» – «Витебское церковно-общественное слово» (далее – «ВЦОС») и «Витебская церковно-общественная жизнь» [1, с. 39].

Уже в № 1 – 2 «ВЦОС» от 12(25).06.1918 г. говорится о том, что журнал «Витебская церковно-общественная жизнь» был закрыт Чрезвычайной комиссией по борьбе с контрреволюцией. В редакции журнала и в домах ее сотрудников были произведены обыски. Состоялись аресты членов редакционного комитета, которым предъявлялось обвинение в клевете на партию коммунистов-большевиков. Редактор журнала Кудрявцев объявлялся вне закона, в случае неявки в революционный трибунал в течение 7 дней [2, с. 14].

С этого момента единственным изданием церковно-религиозного характера на территории полоцко-витебского региона оказалась газета «ВЦОС». Ее примечательной особенностью являлось то, что авторы статей и редакторы газеты все внимание уделяли проблемам и событиям текущего момента. Это, впрочем, было закономерным, так как в указанный период (12.06 – 19.08.1918 г.) продолжалась первая мировая война, страна пережила кардинальную смену государственного строя, церковь оказалась в новых неблагоприятных условиях. Все это отвлекало редакцию от публикаций документов и статей, касающихся давних исторических событий и в частности истории греко-католической церкви. Поэтому в отличие от «Полоцких епархиальных ведомостей», которые вмещают в себя огромное число разнообразных по форме и содержанию статей по униатству, в «ВЦОС» мы находим только две небольшие публикации: ««К вопросу о соединении церквей Востока и Запада»: опубликование письма Льва Сапеги И. Кунцевичу о вреде насильственного навязывания унии» и «К вопросу о соединении церквей Востока и Запада»: повествование об убийстве и дальнейшем следствии по делу И. Кунцевича».

Основная часть. Впервые газета «ВЦОС» вышла 12(25) июня 1918 г. в виде объединенного № 1 – 2 на 22 страницах. До 19 августа 1918 г. вышли также № 3 от 1(14) июля – 14 с.; № 4 8(21) июля – 16 с.; № 5 от 15(28) июля – 16 с.; № 6 от 22 июля (4 августа) – 18 с.; № 7 от 29 июля (11 августа) – 16 с.; № 8 от 5(18) августа – 16 с.; № 9 от 12 (25) августа – 16 с.; № 10 – 11 от 19 августа (1 сентября) – 16 с. [2 – 10]. Все указанные номера газеты на данный момент представлены в фондах Национальной библиотеки Республики Беларусь.

Редакция «ВЦОС» располагалась в г. Витебске на углу улиц Рождественская и Резницкая, д. 14/17. Печаталось издание в витебской типографии «Труд» (ул. Смоленская, д. № 26). Редактором № 1 – 2 был протоиерей С.А. Артоболевский, а №№ 3 – 10 – 11 – священники С.А. Артоболевский, Н.Н. Богородский и Н.К. Махаев. Газета выходила 4 раза в месяц с подписной ценой за год – 18 руб., за полгода – 10 руб. с пересылкой. Подписка принималась у благочинных епархии и в редакции [2, с. 1, 22].

Каждый номер газеты состоял из нескольких традиционных разделов-рубрик под следующими названиями: «Вести о Всероссийском церковном соборе», «Среди журналов и газет», «Епархиальная жизнь», «Иноепархиальная жизнь», «Официальные известия». Начиная с № 4, появляются еще два постоянных раздела – «Из местной жизни» и «Общественно-политическая жизнь». Благодаря этим двум рубрикам газета стала полностью соответствовать своему названию, так как в них появляются заметки и

статьи не только церковно-религиозного содержания, но и обзоры светских, военных, общественных событий местного, общестранового и европейского уровней.

Каждый номер газеты открывают статьи-передовицы религиозно-нравственного и просветительского характера, отражающие духовные проблемы и нужды общества того времени.

Так, в № 1 – 2 и № 3 опубликована статья «Источник воды живой (несколько мыслей о Библии)» протоиерея В. Шевалеевского, где представлены рассуждения об «оскудении» в людях духовных идеалов, о потере веры и духовных основ жизни [2, с. 1 – 2; 3, с. 1 – 3].

Также в номере № 1 – 2 «ВЦОС» помещена публикация под названием «Патриарх, как символ и носитель национального единства», которая касается восстановленного в 1918 г. патриаршества Русской Православной церкви. В ней говорится о том, что Российское государство в этот период переживало глубокий территориальный и национальный кризис: «России в прежнем географическом смысле не стало… Русская национальность осталась еще не тронутой. Однако и ей теперь уже угрожает серьезная опасность со стороны немцев» [2, с. 2 – 5]. Подчеркивается, что высший иерарх русской православной церкви в течение долгого промежутка времени был символом, а иногда и творцом национального единения и самосознания, т.к. патриарх «находится вне партий и выше всякой партии». Обосновывается необходимость широкой популяризации идеи патриаршества.

В статье «Кому церковь не мать, тому Бог не отец» в № 5 говорится о любви к церкви, обличаются те, кто отрекается от православия [5, с. 1]. Указание на то, что именно в христианстве человек может найти энергию, чтобы предохранить себя от жестоких жизненных разочарований звучит и в статье «Мечты и действительность» [6, с. 1 – 2]. Схожие рассуждения о духовном перевороте в жизни православных людей в послереволюционное время на примере произведений Ф.М. Достоевского и И.С. Тургенева представлены в публикации Е. Саблина «Диагноз современности» [6, с. 2 – 3; 7, с. 1 – 3]. Также о послереволюционной судьбе России рассказывает автор статьи «Отечество» Г. Юренев [7, с. 3 – 4]. Статья протоиерея К. Зайца в № 9 «Под покров Церкви» рассказывает о значении церкви в жизни общества, о взаимоотношениях церкви и науки [9, с. 1 – 3].

В № 3 статья под названием «Языческий обычай», написанная автором под псевдонимом «Христианин», указывает на появившийся в обществе обычай обкладывать гроб и могилу усопших многочисленными венками и загромождать ими кладбища. Автор пытается раскрыть смысл этих действий и установить, гармонируют ли они с христианской традицией. Говорится также о том, что у первых христиан не возлагали венки на могилы, т.к. это было принято только у язычников [3, с. 4]. Следующая статья в этом же номере – «Приходские советы и их важное значение в деле благоустройства приходской жизни» – рассказывает читателям о пользе приходских советов для сплочения прихожан и помощи священнику в непростых для церкви условиях послереволюционного времени [3, с. 4 – 5].

Проповедническо-назидательный характер присущ статье под названием «Пшеница и плевелы» [8, с. 1 – 2]; статье священника Александра Введенского «О свободе», которая рассказывает о смысле свободы, дарованной человеку Богом [10, с. 1 – 2].

Также в статьях-передовицах отражается проблема запрета преподавания Закона Божьего в школах («Необходимость Закона Божьего, как предмета школьного преподавания» К. Архангельского). Звучит призыв к обществу отстаивать религиозно-нравственное воспитание детей и молодежи [4, с. 1 – 3; 5, с. 2 – 3].

Не обходит редакция стороной и повседневные насущные вопросы епархии. На это указывает статья «Стоимость церковной свечи»: для ответа на вопрос прихожан, почему так дорого стоит свеча, автор делает доклад о стоимости воска, дров, зарплаты свечного мастера, о суммах от продажи свечей на содержание храмов. Приводится довод о том, что «жизнь в целом вздорожала: вино за бутылку подорожало с 50 коп. до 12 руб.» [4, с. 4 – 5].

Также редакция газеты видела необходимость защищать и ограждать своих читателей и всех православных людей от пагубного влияния атеистической пропаганды в советских печатных изданиях. Так, автор статьи «Меньше слов, больше дела!» сетует на то, что в № 3 журнала «Витебская церковно-общественная жизнь» была помещена небольшая заметка «Накормим алчущаго, напоим жаждущаго!» о том, что необходимо бороться против различных «вредных» партийных газет и кощунственных журналов и листков, и редакция журнала, в свое время, взяла на себя обязательство «внести в это дело посильную лепту». Но за последнее время было выпущено только 36 000 листков религиозно-нравственного содержания, которые и были распространены среди народа и «благосклонно им восприняты». Автор статьи жалуется на то, что этого количества листков недостаточно и распространяются они только в городе и то не во всех приходах [8, с. 5].

Необходимо отметить, что хотя данные статьи и не в полной мере соответствуют требованиям, предъявляемым к историческим источникам, так как по своим содержанию и форме они скорее приближены к тематике проповеди и назидания, но они помогают ощутить ту духовно-нравственную атмосферу в обществе, которая сложилась в послереволюционный период, позволяют увидеть стоявшие перед церковью проблемы и задачи.

Кроме данного типа статей, в газете присутствуют публицистические, поэтические, эпистолярные, документальные публикации. Так, № 3 открывает «Грамота» Святейшего патриарха Тихона Епархиальному съезду духовенства и мирян Полоцкой епархии с благодарностью за приветствия и «благожелания» [2, с. 1]. В № 6 опубликовано стихотворение Ольги Пахомовой «Я грущу о загубленной жизни…», касающееся тематики статьи «Мечты и действительность» [6, с. 2]. В № 7 размещен художественно-публицистический очерк «Из деревенских впечатлений» [7, с. 4 – 6]. Номера 9 и 10 – 11 «ВЦОС» содержат «Петроградские письма» (письмо первое и второе) священника А. Введенского. Редакция газеты предложила ему вести отдел о церковно-общественной жизни Петрограда и в данных письмах уже сделаны первые краткие обзоры [9, с. 6 – 7; 10, с. 7 – 8]. В № 10 – 11

появляются и «Московские письма» протоиерея К. Зайца. Первое и единственное опубликованное письмо называется «Покаянные дни в Москве (2 – 4 августа)» [10, с. 4 – 5].

Примечательным является письмо в редакцию «ВЦОС» члена Всероссийского церковного собора Георгия Полонского, где он просит сообщать ему в письменной форме сведения о всех заслуживающих внимания событиях в церковной жизни приходов Полоцко-Витебской епархии: об отношении населения к церкви до и после революции, об отношении к преподаванию Закона Божьего в школах и к декрету об отделении церкви от государства, к Церковному собору и его работам, к восстановлению патриаршества, о результатах работ епархиальных съездов, о способах обеспечения духовенства, о жизни церковных приходов в занятых немецкими войсками областях, о степени национального сознания у православных белорусов, об инославной пропаганде [2, с. 22].

Непосредственный интерес для историков и краеведов представляют публикации «ВЦОС» следующего содержания: ««К вопросу о соединении церквей Востока и Запада»: опубликование письма Льва Сапеги И. Кунцевичу о вреде насильственного навязывания унии» и ««К вопросу о соединении церквей Востока и Запада»: повествование об убийстве и дальнейшем следствии по делу И. Кунцевича» [1, с. 5 – 6; 3, с. 3 – 4]; статья Н.Н. Богородского «Отношение первой французской революции к церкви и религии» [5, с. 3 – 4; 6, с. 3 – 5; 8, с. 2 – 3; 9, с. 3 – 5; 10, с. 2 – 4]; «О Витебском Церковно-Археологическом музее (к 25-летию его существования)»: описание нужд и «необустройства» музея накануне юбилея, характеристика его внутреннего устройства, перечисление экспонатов, предложение перенести коллекцию музея в галерею витебского Успенского собора [6, с. 5 – 7]; статья «Не забудем родной святыни», посвященная сбору 15 августа на нужды витебского Успенского собора, рассказывает об истории храма, обосновывает необходимость сборов и пожертвований на этот храм [8, с. 3 – 5].

Большое прикладное значение для исторической науки представляют разделы «Епархиальная жизнь» и «Иноепархиальная жизнь», где в виде кратких заметок и сообщений помещены наиболее важные и примечательные факты повседневной жизни не только Полоцко-Витебской, но и других православных епархий бывшей Российской империи.

Так, в рубрике «Епархиальная жизнь» можно ознакомиться со следующими материалами:

- богослужения в день памяти преподобной Евфросинии Полоцкой;
- совершение богослужений преосвященным Пантелеимоном, епископом двинским;
- кончины иереев и клириков;
- выборы полоцко-витебского епископа;
- крещение инославных (в частности – еврейки);
- некрологи;
- сведения о благочинных собраниях;
- из жизни витебского Успенского собора, Петропавловского и Рождественского приходов;
- обустройство в витебском паровозном депо часовни и сооружение церкви на станции Витебск;
- новости из Себежского, Велижского, Невельского и других приходов епархии;
- фонд на издание листков и брошюр религиозно-нравственного содержания;
- избрание на Полоцкую кафедру преосвященного Иннокентия;
- служение молебнов 21.06 (ст.ст.) в день воспоминания последнего воссоединения униатов с православными;
- хроника (дневник) Съезда духовенства и мирян Полоцкой епархии (13 – 19 июня);
- «У епископа Иннокентия» (из дневника члена Всероссийского церковного собора) и «У святейшего Патриарха» (публикации протоиерея К. Зайца);
- из жизни церковно-приходских школ г. Витебска и других духовно-учебных заведений епархии;
- обыски и аресты церковно-общественных деятелей епархии и церковнослужителей;
- необычные происшествия и «чудесные вразумления»;
- судьба церкви св. великомученицы Екатерины в Витебске;
- отчеты витебского епархиального свечного завода;
- о деятельности архиепископа полоцкого и витебского Иннокентия (в частности – доставка из Саратова в Витебск православной святыни – перста преп. Евфросинии Полоцкой);
- «У мощей преподобной Евфросинии» – хроника принесения перста;
- «от Донского монастыря до Витебска» – прощание преосвященного Иннокентия с Донским монастырем; адрес, преподнесенный владыке; прощальное слово; путь следования до Витебска;
- закрытие храмов представителями советской власти;
- из жизни Епархиального попечительства;
- духовная консистория и ее закрытие;
- телеграмма патриарха Тихона;
- библиотека Свято-Владимирского братства;
- открытие деятельности Епархиального совета;
- дело о Городокском антисоветском восстании;
- статья «Закладка храма на станции Витебск» и др. [2 – 10].

Из раздела «Иноепархиальная жизнь» можно получить сведения, представленные выдержками из газет «Свободная Россия», «Витебский листок», «Московские церковные ведомости», «Вятские епархиальные ведомости», повествующими о вызове патриарха Тихона на трибунал; о послании патриарха Тихона вселенским патриархам с извещением их о своем избрании на патриарший престол; о контрибуциях на духовенство г. Кологрива со стороны советской власти; об избрании харьковского митрополита Антония Киевским митрополитом; об

обнаружении чудотворной иконы Божией Матери в Курске; об обвинении тверского епархиального миссионера в оскорблении советской власти; об отмене советской властью преподавания в Волоколамске Закона Божьего и церковно-славянского языка; о церковных вопросах на Украине; новости из Вятки; об идее создания православной народной академии в Москве; об отлучении от церкви пензенского архиепископа Владимира; о национализации церковных построек и превращении их в клубы для танцев и проч.

А также в указанной рубрике содержится постановление прихожан Преображенской церкви слободы Бутурлиновки Воронежской губернии; факты преследования православных епископов со стороны советской власти в Орле, Тобольске, Перми и других городах; новости, в основном касающиеся преследований священников со стороны советской власти, выселения монахов из монастырей, закрытия церквей и редакций церковных издательств и т.п., поступавшие из Москвы, Уфы, Архангельска, Петрограда, Киева, Пензы, Владимира, Ярославля, Нижнего Новгорода и других городов [2 – 10].

Из раздела «Официальные известия» читатели «ВЦОС» могли узнать новости и ознакомится с документами, издаваемыми Полоцкой духовной консисторией; с журналом Полоцкого епархиального ревизионного комитета по свечному заводу; со списком воспитанников Полоцкого духовного училища, окончивших его в 1918 г.; с выпиской из журнала определения Правления Витебского духовного училища; о переводе его учеников в следующие классы; расписание экзаменов и «приемных испытаний» Витебского духовного училища в 1918 г.; о назначениях и перемещениях псаломщиков, диаконов и священников; о награждениях камилавкой, скуфьей и набедренником [2 – 3; 5; 9].

Два раздела «ВЦОС», начавшие издаваться только с № 4 газеты – «Из местной жизни» и «Общественно-политическая жизнь» – касались в основном общественных и политических новостей и событий, происходивших на территории Полоцко-Витебского региона, в целом по стране, а также в Европе.

Так, раздел «Из местной жизни» содержит отклики и заметки (сводку) из «Витебского листка» и «Известий Совдепа» о русско-немецких переговорах; о продовольственном вопросе; о разоружении «попов» согласно с постановлением ЧК по борьбе с контрреволюцией, спекуляцией и саботажем; об организации в Витебской губернии комбедов; о распространении холеры; об арестах церковных людей в Витебске; о предписании исполнительного комитета Губсовдепа о выезде всех помещиков за пределы Витебской губернии в течение 5 дней вглубь страны; заметки против православных священников; об организации в Витебске народной консерватории; об обложении зажиточных крестьян налогами; об издании положения об учете урожая; об организации рабочих дружин для полевых сельскохозяйственных работ; об обеспечении народа хлебом; о борьбе с безработицей; об отправлении эшелонов красноармейцев на чехословацкий фронт; о закрытии всех организаций эсеров; о заседании русско-немецкой комиссии в Юровичах по вопросу демаркационной линии; об организации охраны памятников старины; о борьбе с пьянством; о холере в Витебске; о непригодности некоторых церковных лиц к педагогической деятельности; о деле городского антисоветского вооруженного восстания в Городке 22 марта 1918 г.; о продовольственном вопросе и товарообмену; об отмене частной собственности на городскую недвижимость, ликвидация частной торговли мануфактурными товарами; об учете металлов, стеклянных и фарфоровых товаров, о регистрации сырья, полуфабрикатов, кожевенного товара; о регистрации мужского населения г. Витебска; о контроле над галантерейными и писчебумажными магазинами Витебска; о запрете семейных разделов; о введении единовременного поимущественного налога на более зажиточных и не пострадавших от каких-либо бедствий граждан уезда; по вопросу о восставших кулаках Веляшковской волости против организации деревенской бедноты; о преступном мире и т.п. [4 – 8; 10].

Рубрика «Общественно-политическая жизнь» знакомила читателей с главнейшими событиями политической, экономической и военной жизни страны в указанный период, происходивших в течение недели между выпусками газеты. В частности, с такими, как убийство в Москве левыми эсерами германского посла графа Мирбаха; устранение большевиками всех левых эсеров из состава правительства; Съезд советов большевиков, ознаменованный взрывом бомбы, которую принес красноармеец; о начале в Петрограде, Москве и других городах эпидемии холеры; о расстреле бывшего императора Николая II; «Декрет о всеобщем государственном ополчении»; события Гражданской войны; международное положение России; экономическая и политическая жизнь России; мобилизация для спасения советской родины на фронтах гражданской войны; иностранная жизнь (в частности, политическая и экономическая) в Италии, Финляндии, Чехии и Богемии, Германии; европейская война (имеются в виду события на европейском фронте первой мировой войны); вопрос о мире и т.п. [5 – 10].

Небезынтересными для исследователя могут оказаться и публикации из постоянной рубрики «ВЦОС» под названием «Среди журналов и газет», в которой, как правило, перепечатывались статьи из других периодических изданий как религиозной направленности (например, «Архангельские епархиальные ведомости», «Вера и разум»), так и из советской атеистической прессы («Народное просвещение», «Голос трудового крестьянства», «Петроградская правда») для их анализа, противопоставления и сравнения фактов и аргументов, ведения дискуссий и борьбы с советской властью и проявлениями ее политики.

Так, примечательной является рассуждение на статью «Революция и религия» из «Архангельских епархиальных ведомостей» (№ 6, 1918) о взаимоотношениях социализма и христианства, об оторванности социалистических ценностей от христианской идеи равенства [2, с. 11 – 13]. В №4 опубликовано осуждение статьи-фельетона на святейшего патриарха Тихона из журнала «Новая жизнь» (№ 127, 1918 г.): раскрываются исторические и канонические неточности и безграмотность автора фельетона, говорится о том, что такие статьи печатаются для того, чтобы «уронить патриаршество в глазах колеблющейся и маловерующей рабочей, народной массы» [4, с. 8]. В № 5 представлены статьи-рассуждения о «Декрете о свободе совести» и на статью из журнала «Соборный

разум» (№ 1 – 2, 1918 г.) «О церкви христианской и свободе», в которой говорится о возможности реформирования церкви и о допуске мирян к церковной деятельности [5, с. 8 – 10].

Образовательная и школьная проблематика особо остро звучит в данном разделе «ВЦОС», так как церковь после Октябрьской революции фактически была отстранена от руководства образовательными и воспитательными учреждениями. Так, производится анализ и критика статьи Н. Бухарина «Церковь и школа в Советской республике» из газеты «Голос трудового крестьянства» (№ 176, 1918 г.) [9, с. 7 – 9]. А также анализируется статья Н.К. Крупской «Еще несколько слов о Советах народного образования» из журнала «Народное просвещение» (№ 12, 1918 г.), в которой говорится о том, что советская власть насаждает новую школу «светскую, свободную, трудовую, социалистическую», которая даже воинственно должна быть настроена против церкви и религии, но одновременно перед властями и государством стала реальная проблема, которая заключается в том, что родители школьников «грозятся побить учительницу, если она не будет преподавать Закона Божия, церковно-славянского языка и священной истории». Крупская говорит о том, что надо не просто навязывать учителям декреты для выполнения, но и вести широкую агитацию и готовить население к новым школам. Авторы «ВЦОС» соглашаются с такой, на их взгляд, «единственно культурной мерой» взаимной конкуренции и борьбы церкви и власти в сфере образования [10, с. 6 – 7].

Заключение. Таким образом, можно говорить о том, что «Витебское церковно-общественное слово» явилось достойным продолжением закрытого в 1917 г. религиозного издания «Полоцкие епархиальные ведомости». Новая газета не только продолжила традиции своей предшественницы, но и привнесла новые тенденции, сообразуясь с условиями и событиями послереволюционной и военной жизни страны в 1918 г., которые, безусловно, волновали все население, в том числе представителей православной церкви и верующих мирян, оказавшихся после Октябрьской революции в угнетенном и фактически бесправном положении.

Так, наряду с традиционными публикациями религиозно-нравственного, духовного и историко-краеведческого содержания, появляются статьи на общественную и политическую тематику, печатаются новости из экономической, военной, международной жизни страны и даже иностранной жизни. Для подобной информации редакторами создаются такие, ставшие традиционными, разделы газеты, как «Из местной жизни» и «Общественно-политическая жизнь».

Интересным является тот факт, что в газете появляется дискуссионно-полемическая рубрика под названием «Среди журналов и газет», что также прямо отражает те процессы, которые происходили в обществе в указанный период времени, а именно – идеологическая борьба двух противоположных лагерей – церкви и религии, с одной стороны, и советской атеистической системы и пропаганды, с другой.

В целом, материалы, размещенные на страницах «ВЦОС», являются достаточно важным источником по истории религиозной и общественно-политической жизни, так как они не только показывают положение православной церкви в Полоцко-Витебской епархии в период с 12 июня по 19 августа 1918 г., но и отражают происходившие в стране и за рубежом социальные и политические события.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шимолин, В.И. Духовные ценности православия в культуре белорусского народа. Системный анализ белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в.: монография / В.И. Шимолин. – Минск: Изд. центр БГУ, 2008. – 159 с.
2. Витебское церковно-общественное слово (далее – ВЦОС). – 1918. – № 1 – 2. – 22 с.
3. ВЦОС. – 1918. – № 3. – 14 с.
4. ВЦОС. – 1918. – № 4. – 16 с.
5. ВЦОС. – 1918. – № 5. – 16 с.
6. ВЦОС. – 1918. – № 6. – 18 с.
7. ВЦОС. – 1918. – № 7. – 16 с.
8. ВЦОС. – 1918. – № 8. – 16 с.
9. ВЦОС. – 1918. – № 9. – 16 с.
10. ВЦОС. – 1918. – № 10 – 11. – 16 с.

КРАЯЗНАЎЧЫЯ ДАСЛЕДАВАННІ ВІЦЕБСКАГА ГУБЕРНСКАГА СТАТЫСТЫЧНАГА КАМІТЭТА Ў XIX СТ.

канд. філасоф. навук, дац. С.М.САРОКА
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Аналізуецца праведзеная па даследаванню гісторыі і культуры беларускага краю навуковая дзейнасць Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта як прагрэсіўная сацыяльная з’ява XIX ст., якая спрыяла развіццю на афіцыйным узроўні ў Расійскай імперыі беларусазнаўства. Сцвярджаецца ідэя аб тым, што статыстычная дзейнасць віцебскай інтэлегенцыі якасна паўплывала на фарміраванне інфармацыйнай прасторы беларускай культуры, якая не абмяжоўвалася тэрытарыяльна віцебскімі і магілеўскімі землямі, а распаўсюджвалася далека за іх, нават за межы Паўночна-Заходняга краю. У артыкуле вызначаюцца перыяды 1860-х і 1890-х гадоў як самыя яскравыя ў краязнаўчай дзейнасці віцебскіх навукоўцаў, што знайшло адлюстраванне ў афіцыйнай выдавецкай дзейнасці.

Уводзіны. Развіцце беларускага краязнаўства на афіцыйным узроўні пачынаецца ў першай палове XIX ст. у межах навуковай дзейнасці расійскіх вучоных, якія першапачаткова гартаваліся вакол Імператарскай (Санкт-Пецярбургскай) Акадэміі навук і Імператарскага рускага геаграфічнага таварыства, пазней – у другой палове XIX ст. – вакол Маскоўскага таварыства аматараў старажытнасцей, Віленскага музея старажытнасцей і Віленскай археалагічнай камісіі, а таксама ў іншых навуковых колах імперыі.

Цэнтралізаванай гістарычнай і краязнаўчай дзейнасці ў рэгіенахРасійскай імперыі спрыялі распачатыя царом Аляксандрам І дзяржаўныя перабудовы. Сярод іх было ўтварэнне пры Міністэрстве ўнутраных спраў Статыстычнага аддзяленняі падпарадкаванай яму сеткі адпаведных статыстычных камітэтаў пры кожным губернскім праўленні ў 1835 г. Гэта ўвогуле было прагрэсіўнай сацыяльнай з’явай першай паловы XIX ст., уяўляла рэформу ў сферы адміністрацыйнай статыстыцыў імперыі і прыцягнула да навукова-статыстычнай дзейнасці значную колькасць правінцыяльнай інтэлегенцыі. Выдадзеныя 20 снежня 1834 г. «Правілы…» цалкам рэгламентавалі мясцовую дзейнасць камітэтаў, якія павінны былі штогод збіраць і накіроўваць у цэнтр вельмі падрабязную і аб’емную інфармацыю пра шматграннае (эканамічнае, прамысловае, сельскагаспадарчае, дэмаграфічнае, рэлігіезнае, сацыяльнае і г.д.) жыцце губерні. Журнал Міністэрства ўнутраных спраў, які выходзіў з 1829 года, друкаваў звесткі аб дзейнасці статыстычных камітэтаў. Пашырэнню інфармаванасці насельніцтва садзейнічалі створаныя ў 1838 г. ва ўсіх губернскіх цэнтрах Губернскія ведамасці,а таксама рэгламентаванаяі прадугледжаная «Правіламі…» выдавецкая дзейнасць статыстычных камітэтэтаў, якія кожны год у сваім губернскім горадзе павінны былі друкаваць «Памятныя кніжкі губерні», асобныя найбольш значныя і цікавыя звесткі пра даследаванні мясцовых краязнаўцаў.

У XIX ст. Расійская імперыя ўключала розныя рэгіены, якія не былі культурна, этна-нацыянальна і сацыяльна падобнымі адзін да аднаго. Ідэя яднання народаў імперыі была вельмі значнай для расійскага ўрада, што знайло адлюстраванне ў «тэорыі афіцыйнай народнасці»(ідэолаг С. Увараў – галава Міністэрства народнай асветы ў 1833 – 1849 гг.). Сення, калі прайшло амаль 200 гадоў,статыстычная дзейнасць таго часу ў рэгіенах вельмі прываблівае навукоўцаў, таму што сабраная на час станаўлення этнаграфіі інфармацыя з’яўляецца фундаментальнай, першаснай, менавіта на ей могуць будавацца і будуюцца новыя соцыякультурныя тэорыі. У гэтым накірунку працуюць сучасныя рускія даследчыкі Б. Лунін (Туркестанскі край), В. Ліцвінаў (па Варонежскай губерні), Н. Старчыкава (Пензенскі край), А. Пашкова (па Аланецкай губерні) і іншыя.

Рускі гісторык І.Захарава адзначыла, што ў Расійская імперыі дзейнасць статыстычных камітэтаў пачала пашырацца з сярэдзіны 1850-х, камітэты дасягнулі статусу адміністрацыйна-навуковых устаноў у 1860-х гадах. У сваей дысертацыі «Правінцыяльныя статыстычныя камітэты Паўночнага-Захаду Расіі: з гісторыі станаўлення айчыннай статыстыкі» янадаследавала дзейнасць Наўгародскага і Аланецкага статыстычных камітэтаў (не закранала беларускія губерні). Гісторык справядліва сцвярджае, што на працягу дзесяцігоддзяў губернскія статкамітэты былі адзінымі пастаўшчыкамі інфармацыі ў цэнтры (Санкт-Пецярбург, Масква) аб становішчы спраў у правінцыі [1]. Гэта цалкам можна аднесці да Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта, а таксама да Магілеўскага статыстычнага камітэта, якіяразам з Беларускай навучальнай акругай(сюды уваходзілі віцебскія і магілеўскія навучальныя ўстановы) значны час у XIX ст. складаліадзінуюбеларускуюнавукова-адукацыйную інфармацыйную прастору.

Асноўная частка. У снежні 1863 г. ва ўмовах жорсткай цэнзуры неафіцыйная частка афіцыйнага выдання «Витебские губернские ведомости» перайшла ў распараджэнне Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта, зрабілася навуковым гуртком мясцовай інтэлегенцыі, абвясціла сваю інфармацыйную арыентацыю на галоснасць [2]. Старшыней статкамітэта быў абраны ваенны і грамадзянскі губернатар Віцебска В. Вяроўкін. Сакратаром Віцебскага статыстычнага камітэта і рэдактарам неафіцыйнай часткі ведамасцей стаў Аляксандр Максімавіч Семянтоўскі (Сементовский-Курилло) (гж. 1821 – 1893) – руска-беларускі археолаг, гісторык, этнограф, краязнаўца, навукавая дзейнасць якога амаль 30 гадоў непарыўна ішла побач з існаваннем Віцебскага статыстычнага камітэта.

Неадменнымі членамі Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта ў 1863 г. з’яўляліся высокапастаўленыя чыноўнікі А. Пятніцкі, І. Жылінскі, М. Сахацкі, С. Краснавумаў, А. Фецінг, а таксама прадстаўнікі (лідэры) асноўных вераспавяданняў насельніцтва губерні святар Д. Прэабражэнскі, ксендз Дэ-Вальдэн, равін Кадэр. Сапраўднымі членамі статыстычнага камітэта былі шматлікія навукоўцы, краязнаўцы, педагогі, публіцысты, якія непасрэдна займаліся пошукамі нфармацыі, перакладам іархіўных тэкстаў на рускую мову, аналізам сабраных даных. У іх ліку прафесар П. Дружылоўскі, А. Базылеўскі, А. Сазонаў, Ф. Сакалоў, С. Садоўскі, А. Гернгрос, А. Ренгартен і Б. Ренгартен, М. Розэншыльд-Паўлін, А. Храптовіч, І. Храпавіцкі, барон М. Корф, І. Багдановіч, П. Балычоў, іераманах Сергій, В. Лейчанка і шмат іншых.

Перыяд 1864 – 1866 гг. можна назваць найбольш яскравым па навуковай актыўнасці членаў статыстычнага камітэта і публіцыстычнай накіраванасці аўтараў неафіцыйнай часткі Віцебскіх ведамасцей. У інфармацый ай прасторы Паўночна-Заходняга краю Расійскай імперыі ў гэты час выразна акрэсліваецца пазіцыя беларускай інтэлігенцыі нападтрымку афіцыйнай улады,на адраджэнне праваслаўных традыцый у краі, на ўяўленне «Белоруссии» як апалячанай часткі заходняй Расіі з карэнным насельніцтвам славянскага паходжання.

Гэтую ідэю яшчэ ў канцы 1850-х гг. пачаў праводзіць на старонках неафіцыйнага аддзела Віцебскіх ведамасцей публіцыст Ксенафонт Гаворскі, які потым у Кіеве (з 1862 г.), у Вільні(1865 – 1866 гг.) рэдагаваў часопіс «Вестник Западной России». Дадзеную грамадска-палітычную думку абаснаваў як «западно-руссизм» – ідэалогія і практыка русіфікатарства на Беларусі – у пачатку ХХ ст. старшыня ўрада БНР Аляксандр Цвікевіч. Ен справядліва сцвярджаў, што на той час сярод мясцовай інтэлегенцыі былі беларусы польскай і рускай культур. Трэба дадаць, што незалежнага (ад польскага ці рускага накірунку) нацыянальнага беларускага руху яшчэ не было. А. Цвікевіч пісаў: «Крытычным недахопам беларусафілаў польскай культуры было тое, што яны прыходзілі да Беларусі з мэтай адарваць яе культурна і палітычна для Польшчы, тым часам як беларусафілы, што выходзілі з расійскай культуры, што канчалі расійскі ўніверсітэт, пісалі і думалі парасійску, але адчувалі пабеларуску, мусілі акрэсьляць і адрываць Беларусь ад Расіі для Беларусі» [3, с. 54]. Безумоўна, ад Расіі да Беларусі было бліжэй – «толькі адзін крок», па словах таго ж А.Цвікевіча, і гэты крок быў зроблены.

За тры гады – 1864, 1865, 1866 – супрацоўнікі Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта сабралі і апублікавалі столькі гістарычных і статыстычных звестак аб асаблівасцях беларускагакраю, што ніхто ў Расійскай імперыі больш не ўспрымаў яго як польскую зямлю. Гэта было вельмі значным дасягненнему палітычным сэнсе пасля ўзброеных падзей 1863 г. Інфармацыйны паток пра пераважнасць беларускай культуры ў краі ішоў па афіцыйных каналах камунікацыі (газеты і часопісы) са згоды і пад непасрэдным кантролем (пад грыфам «Дозволено Цензурою») мясцовай улады. Толькі ў 1864 годзе Віцебскія ведамасці надрукавалі «74 оригинальные статьи для истории местного края» [4]. Краязнаўчыя, гістарычныя і сучасныя (на той час), статыстычныя даныя друкаваліся на рускай мове ў неафіцыйнай частцы Віцебскіх ведамасцей звычайна пад рубрыкай «Материалы для истории» (не *па* ці *аб* гісторыі). Чаму? Даследчыкі пісалі для гісторыі, якая толькі стваралася як навука (гэта сення яна асэнсоўваецца з мінулым); знаходзілі, аналізавалі, фіксавалі (на паперных носьбітах) архіўныя і статыстычныя звесткі менавіта для будучыні гістарычнай навукі, для сваіх нашчадкаў.

Артыкулы правінцыяльнага віцебскага выдання ў гэты час мелі шырокі водгук у інфармацыйнай прасторы Расійскай імперыі, іх передрукоўвалі «Виленский вестник», «Сын Отечества»,»Московские ведомости», «Санкт-Петербургские ведомости», «Юго-Западный вестник» і другія перыядычныя выданні. Гэта было сапраўднае прызнанне пазіцыі мясцовай інтэлігенцыі ў польска-рускім ідэялагічным канфлікце за культурную і духоўную пераважнасць «русского начала» у краі. Пазіцыі, якая была абгрунтаванай у гістарычным, рэлігійным і навуковым краязнаўчым (беларускім)кантэксце на старонках газеты. У канцы 1865 г. і ў пачатку 1866 г. Віцебскія ведамасці выходзілі вялікім фарматам як сталічнае інфармацыйна насычанае выданне, рэдакцыя актыўна выкарыстоўвала інфармацыю толькі пачынаючых дзейнасць у імперыі тэлеграфных агенств.

У другой палове 1866 г. абставіны рэзка змяніліся, Віцебскія ведамасці былі рэарганізаваныя згодна Правіл аб друку і цэнзуры (1865 г.), якія давалі больш свабоды сталічным выданням і абмяжоўвалі дзейнасць правінцыяльных газет. Да гэтага часу Віцебскія ведамасці мелі выгляд сталічнай газеты, паколькі падтрымлівалі палітыку генерал-губернатара М.М. Мураўева-Віленскага і лакальныя рэформы, якія ен і яго паплечнікі праводзілі ў краі. Але пасля выстралу ў цара Д.В. Каракозава, выхаду ў маі 1866 г. Рэскрыпту Аляксандра II аб спыненні варожасці паміж саслоўямі і аб стаўкі царызма на высшае дваранства, а таксама пасля смерці самаго М.М. Мураўева (памер 29.08.1866 г.), цалкам змянілася палітыка ў краі.У расійскіх сталіцах палічылі рэжым М.М. Мураўева ў адносінах да палякаў вельмі суровым, а ў адносінах да кіравання беларускіх губерняў і падтрымкі сялян – наадварот.

У першым нумары (малога фармату) 1867 г. сакратар Віцебскага статыстычнага камітэта А.М. Семянтоўскі абвясціў чытачоў, што ў мінулым годзе яны паспелі яшчэ выдаць 75 лістоў вялікага фармату, з якіх больш паловы – неафіцыйная частка газеты. Рэдакцыя «в течение трех лет никогда не останавливалась ни перед трудом и нареканием польской партии, ни перед упреками и обвинениями некоторых известных своим крайним направлением газет и журналов. Мы вели порученное нам дело честно» [5]. Ідэалагічны курс цяпер зводзіўся «да поўнага ігнаравання і нават падаўлення беларускіх нацыянальных элементаў» [6, с. 280]. Гэтыя словы беларускага гісторыка М.В. Доўнар-Запольскага цалкам адпавядаюць рэчаіснасці, якая назіралася ў інфармацыйнай прасторы беларускай культуры амаль да1890-х гадоў.

Тэмы, якія закраналі рэлігійную і гістарычную тэматыку беларускага краю, трапілі ў 1867 – 1873 гг. у шэраг забароненых тэм віцебскага афіцыйнага выдання. Улады праводзілі контррэформы ў Паўночна-Заходнім краі, назіраўся спад аўтарытэту афіцыйнай думкі. Гэта не азначае, што дзейнасць Віцебскага губернская статыстычнага камітэта была спынена. Яна працягвалася, але набыла ў інфармацыйнай прасторы апалітызаваны характар: геаграфічны, археалагічны, этнаграфічны. (Аб непасрэдных даследаваннях беларускіх краязнаўцаў у гэты час больш падрабязна было надрукована намі раней [7]). Да таго ж, А. Семянтоўскі адышоў ад рэдагавання неафіцыйнай частцы Віцебскіх ведамасцей, якія больш ужо ніколі не былі «органом гласности» Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта. Статыстыку і статыстыкаў прыблізна з другой паловы XIX ст. палітыкі,

паліцэйскія і жандармы Расійскай імперыі лічылі неблаганадзейнымі, на гэта адным з першых звярнуў увагу чарнігаўскі земскі статыстык, пазней навуковец, заснавальнік савецкай статыстыцы В. Варзар [8].

У 1870-х гг. складваюцца спрыяльныя ўмовы пашырэнню эканамічнай статыстыцы ў краі, прыблізна з 1873 г. Віцебскую губерню ахапіла камерцыйная хваля, капіталістычныя зносіны ажывілі прамысловасць і сельскую гаспадарку. У 1878 г. пасля дзевяцігадовага перапынку зноў пачала выходзіць «Памятная книжка Витебской губернии». У 1881 г. на яе старонках упершыню з'явілася публікацыя «Исторические сведения о витебском замке» настаўніка Віцебскай мужской Аляксандраўскай гімназіі Аляксея Парфенавіча Сапунова (г.ж. 1852 – 1924), які толькі распачаў свой фундаментальны труд «Витебская старина».

А.П. Сапуноў у 1882 г. быў абраны сапраўдным сябрам Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта. Доўгі час з'яўляўся аўтарам перыядычных выданняў «Витебские губернские ведомости», «Полоцкие епархиальные ведомости», «Известия Императорской академии наук» (Санкт-Пецярбург), публікаваў свае архіўныя знаходкі, краязнаўчыя даследаванні ў навуковых зборніках Імператарскага таварыства гісторыі і старажытнасцей Расіі пры Маскоўскім ўніверсітэце і іншых [9]. Пашырэнне распаўсюджвання краязнаўчых даследаванняў віцебскай інтэлігенцыі ў неафіцыйнай частцы Віцебскіх ведамасцей, а таксама пашырэнне аўтарскага калектыва рэдакцыі назіралася ў 1890-х гадах падчас рэдагавання газеты І.Пілiным.

Заключэнне. Краязнаўчыя даследаванні Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта заклалі моцны падмурак развіцця беларусазнаўства ў XIX ст. і фарміравання беларускай ідэнтыфікацыі насельніцтва праз афіцыйныя сродкі інфармацыі. Пасля Магілеўскага губернскага статыстычнага камітэта гэта быў другі па значнасці цэнтр навуковых даследаванняў беларускай гісторыі і культуры ў першай паловеXIX ст. і першы па значнасці ў другой палове XIX ст. Статыстычную, эканамічную, гістарычную, этнаграфічную і філалагічную дзейнасць членаў Віцебскага губернскага статыстычнага камітэта трэба разглядаць як значны элемент інфармацыйнай прасторы рэгіена, які распаўсюджваў інфармацыйныя патокі праз афіцыйныя каналы камунікацыі. Навуковая і друкарская дзейнасць віцебскай інтэлегенцыі садзейнічала пашырэнню інфармацыйнай прасторы беларускай культуры ў XIX ст., выйшла далека за межы віцебскай зямлі.

ЛІТАРАТУРА

1. .Захарова, И.М. Провинциальные статистические комитеты Северо-Запада России: из истории становления отечественной статистики: Дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2005 – 306 с.
2. .Неофициальная часть // Витебские губернские ведомости (далей ВГв), 1864, № 1.
3. .Цьвікевч, А. «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадзкай мысьлі на Беларусі ў XIX и пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 352 с.
4. Журнал годичного общего собрания членов Витебского губернского статистического комитета, 19 января 1865 // ВГв, 1865, № 4.
5. От редакции // ВГв. – 1867. – № 1.
6. Доўнар-Запольскі, М.В. Гісторыя Беларусі / М.В. Доўнар-Запольскі. – Мінск: Беларуская энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 1994. – 510 с.
7. Сороко, С.М. Географические, археологические и этнографические исследования Белорусского Подвинья в XIX – начале XX века / С.М. Сороко // Беларускае Падзвінне: вопыт, методыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку): зб. навук. прац рэсп. навук.-практ. семінара, Полацк, 2008. – Наваполацк: ПДУ, 2009. – С. 257 – 261.
8. Варзар, В.Е. Воспоминания старого статистика. / В.Е. Варзар. – Ростов-на-Дону, 1924. – 22 с.
9. Хмяльніцкая, Л. Гісторык з Віцебска (жыццяпіс Аляксея Сапунова) / Л. Хмяльніцкая. – Мінск: 2001. – 256 с.

ВІЦЕБСКАЕ ГУБЕРНСКАЕ АДДЗЯЛЕННЕ АБЛАСНОГА ЎПРАЎЛЕННЯ ПА СПРАВАХ ЛІТАРАТУРЫ І ВЫДАВЕЦТВАЎ ЗАХОДНЯЙ ВОБЛАСЦІ РСФСР

канд. гіст. навук, дац. А.В. СУМКО
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Адлюстраваны адметнасці цэнзурнай палітыкі на далучаных у 1919 годзе да РСФСР беларускіх землях, а менавіта Віцебскай губерні. Даследуецца працэс фарміравання і асаблівасці развіцця Віцебскага губернскага абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР.

Уводзіны. Віцебскае губернскае абласное ўпраўленне па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР да гэтага часу не было прадметам навуковага даследавання. Пры напісанні артыкула

былі праанalізаваны дакументы і матэрыялы Нацыянальнага архіва Рэспублікі Беларусь, Дзяржаўнага архіва Віцебскай, воабласці. Гэта цыркуляры і інструкцыі Галоўліта РСФСР пра правы і абавязкі мясцовых органаў цэнзуры, спісы забароненай да распаўсюджання літаратуры. Цікавасць уяўляюць сабой даклады аб арганізацыі губліта, справаздачы ўпаўнаважаных Галоўліта, спісы служачых, а таксама пратаколы першай абласной нарады прадстаўнікоў аддзела літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці, яго губернскіх аддзелаў і паліткантролю ГПУ. Гэтыя крыніцы, з аднаго боку, утрымліваюць інфармацыю аб працы Галоўнага ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў увогуле, з другога – дазваляюць вызначыць спецыфіку ажыццяўлення цэнзурнага кантролю ў Віцебскай губерні да 1924 года.

Асноўная частка. Пасля ўтварэння ў лютым 1919 г. Літоўска-Беларускай ССР тэрыторыя Беларусі аказалася падзеленай паміж гэтай рэспублікай і РСФСР. Да апошняй адышлі Магілеўская (пасля яе скасавання тэрыторыя ўвайшла ў склад Гомельскай губерні), Віцебская і Смаленская губерні, якія склалі Заходнюю вобласць РСФСР з цэнтрам у Смаленску, дзе былі створаны органы дзяржаўнай улады, якія дзейнічалі згодна з законамі РСФСР. Адмысловае месца адводзілася выдавецкай справе. Яна была скіравана пераважна на выпуск літаратуры, якая не толькі адлюстроўвала асаблівасці сацыяльна-культурнага развіцця тагачаснага грамадства, але як мага больш эфектыўна садзейнічала вырашэнню пастаўленай мэты – стварыць і замацаваць сістэму новых сацыяльных каштоўнасцей. Каб друкаваная прадукцыя з’яўлялася носьбітам выверанай інфармацыі, была створана адпаведная сістэма кантролю. Ва ўмовах нетрывалай як знешне, так і ўнутрыпалітычнай сітуацыі ў краіне, ажыццяўленне цэнзуры насіла няўстойлівы характар, здзейснялася шматлікімі дублюючымі ўстановамі пераважна да ўжо надрукаваных твораў. Неабходнасці ў папярэдняй цэнзуры не было па прычыне поўнай нацыяналізацыі і рэквізіцыі друкарняў у гады ваеннага камунізму. Спачатку кантралюючыя функцыі ў Заходняй вобласці РСФСР выконвалі органы ваеннай цэнзуры. Каб патрапіць на службу, неабходна было падаць не меней двух рэкамендацый ад камуністаў і запоўніць адпаведную анкету, дзе ўтрымліваліся звесткі аб адукацыі, веданні моў, партыйны стаж, нацыянальнасць і ўдзел у небальшавіцкіх арганізацыях [1].

З восені 1922 г. функцыі дзяржаўна-ідэалагічнага кантролю за выдавецкай справай усклалі на абласное ўпраўленне па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці (аблітзах), якое ўваходзіла ў структуру Галоўліта РСФСР [2]. Асноўнай задачай аблітзаха стала забеспячэнне адпаведнасці друкаванай прадукцыі тым ідэалагічным устаноўкам, якія дыктаваліся партыйна-дзяржаўнымі органамі.

Аблітзах меў літаратурны, адміністрацыйна-інструктарскі аддзелы і сакратарыят. Першы складаў спісы забароненых і дазволеных кніг мясцовага выдання. Другі выконваў кантрольныя і арганізацыйныя функцыі. У Віцебскай губерні было створана аддзяленне (губліт) аблітзаха – Віцебскае губернскае абласное ўпраўленне па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР. Яно выконвала такія ж функцыі, што і аблітзап, толькі ў межах сваей губерні. У адміністрацыйных і гаспадарчых адносінах губліт падпарадкоўваўся губернскаму аддзелу народнай адукацыі, перыядычна інфармуючы яго аб праведзенай рабоце, але працаваў пад непасрэдным кіраўніцтвам аблітзапа. У сваей паўсядзеннай рабоце губліт павінен быў карыстацца ўказаннямі з боку агітпропаў губкамаў РКП(б) і падтрымліваць сувязь з аддзеламі губваенкаматаў, з дапамогай якіх ажыццяўлялі ваенную цэнзуру [3].

У сваю чаргу губліту падпарадкоўваліся павятовыя інспектары, якія на падставе сакрэтнага пераліку забароненых кніг ажыццяўлялі ў паветах кантроль за кніжным рынкам. Аблітзах высылаў павятовым інспектарам пералік забароненых кніг, які яны павінны былі захоўваць як сакрэтны. Інспектар меў права часова прыпыніць выпуск выданняў, за выключэннем партыйных (канчатковае рашэнне аб забароне належала губліту) [4]. У кожным мястэчку, дзе знаходзілася нават невялічкая друкарня, інспектар меў свайго прадстаўніка, які вылучаўся мястачковай ячэйкай РКП(б) і зацвярджаўся агітпропам паветкома. Аднак нават калі ў адміністрацыйна-тэрытарыяльнай адзінцы адсутнічала друкарскае абсталяванне, дзяржаўна-ідэалагічны кантроль выражаўся ў форме сістэматычных праверак бібліятэк і кніжных кіескаў. Такая разгалінаваная структура па ажыццяўленні цэнзуры на месцах выконвала ролю фільтра замежнай літаратуры, якая, асабліва падчас новай эканамічнай палітыкі, лягчэй пранікала ў памежныя паветы, чым у цэнтральныя і была патэнцыяльным носьбітам іншай ідэалогіі.

Нягледзячы на тое, што з пункту гледжання цэнтральнай улады кантроль над выдавецкай справай у Заходняй вобласці павінен быў быць вельмі моцным, зыходзячы з геапалітычнага становішча рэгіена, справа па стварэнні губліта ў Віцебскай губерні ішла марудна, бо адсутнічалі сродкі для фарміравання апарата. Губліты, па меркаванню партыйных органаў у Маскве, павінны былі фінансавацца з мясцовага бюджэту. Але ўказанні аб стварэнні мясцовых цэнзурных органаў прыйшлі пасля таго, як губернскія бюджэты былі зацверджаны, таму сродкаў на незапланаваныя губліты не было. Як вынік – у Віцебскай губерні губліта як установы з самастойным дзеючым апаратам фактычна не было. Ен існаваў толькі на паперы. Функцыі папярэдняй цэнзуры выконвалі работнікі рэдакцый, што супярэчыла прынцыпам працы Галоўліта.

Умацаванне цэнзурнага апарата на месцах адбылося ў пачатку 1923 г., калі да органаў Галоўліта перайшоў кантроль за тэатральнымі пастаноўкамі і відовішчамі, а таксама з увядзеннем платнасці кнігавыдавецкай прадукцыі ва ўмовах новай эканамічнай палітыкі. Цэнтральнае кіраўніцтва пачало строга

сачыць за тым, каб палітыка-ідэалагічны кантроль ажыццяўляўся толькі спецыяльна прызначанымі цэнзарамі, свабоднымі ад дадатковай працы.

Пасля канчатковага афармлення мясцовых органаў цэнзуры ўсе выдавецкія прадпрыемствы, якія займаліся выпускам і распаўсюджаннем літаратуры на тэрыторыі Заходняй вобласці, былі перарэгістраваны. Ва ўмовах нэпа, калі ўзнікалі розныя тыпы друкарскіх прадпрыемстваў (прыватныя, ведамасныя, прафсаюзныя і інш.), Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР было абавязана высвятляць, хто з'яўляўся сапраўдным фінансістам выдавецтва (калі яно было прыватным), правяраць склад рэдакцый, сувязі з замежнымі выдавецтвамі, а таксама сачыць за тым, каб выпуск і распаўсюджванне літаратуры не сталі крыніцай даходаў для эсэраў, меншавікоў і інш.

Усе ўстановы, арганізацыі, якія займаліся выданнем і распаўсюджваннем літаратуры, павінны былі прадастаўляць Віцебскаму губліту спісы выданняў для папярэдняга прагляду. Без візы губернскага аддзялення рукапіс не мог быць дапушчаны да друку. Трэба заўважыць, што губліт валодаў пэўнай самастойнасцю ў вызначанні ступені прыдатнасці да распаўсюджання толькі той літаратуры, што выходзіла ў межах Віцебскай губерні. Аднак былі выпадкі, калі цэнзары забаранялі выданні, дазволеныя Галоўлітам РСФСР, або наадварот, тым самым падрываючы аўтарытэт апошняга. Вынікам была замена цэнзара.

Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР уважліва сачыла за тэатральнымі і эстраднымі пастаноўкамі, выступленнямі самастойных гастралёраў, якія раз'язджалі па паветах і мястэчках. Кінафільмы, якія прыбывалі з прадстаўніцтва Савецкага кіно для губерні падвяргаліся папярэдняму закрытаму прагляду.

Трэба адзначыць, што выдавецкая дзейнасць у Віцебскай губерні мела абмежаваны характар. Друкаваліся ў асноўным заказы з Масквы, працэнт жа ўласнай кнігавыдавецкай прадукцыі быў нязначным. Таму ў сваей дзейнасці Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР шмат увагі ўдзяляла сістэматычным праверкам бібліятэк і кнігарань, а таксама рэгуляванню кніжнага гандалю.

Арыенцірам пры ажыццяўленні цэнзуры былі нарматыўныя дакументы з Масквы. У органах перыядычнага друку не дапускаліся крытычныя артыкулы адносна фінансавай палітыкі, заработкаў, звесткі па птаннях экспартна-хлебных аперацый, публікацыі курсаў валюты і г.д. У адносінах да мастацкай літаратуры Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР павінна было сачыць за тым, каб прыватныя, кааператыўныя выдавецтвы не выпускалі творы тых класікаў, выданне якіх манапалізавала дзяржава, а таксама кнігі аўтараў, якія актыўна выступалі супраць бальшавіцкай улады [5]. Не прапускалася літаратура, што ўслаўляла старыя побытавыя ўмовы і адносіны, некрытычна апісвала рэлігійныя з'явы. Гэта было даволі складана, бо ў гістарычнай і класічнай літаратуры было шмат патрыятызму, справядлівых цароў і памешчыкаў, што зусім не стасавалася з агульнапрынятымі ўяўленнямі.

Кнігі па філасофіі і сацыялогіі відавочна ідэалістычнага напрамку Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР забараняла выкарыстоўваць у якасці падручнікаў і вучэбных дапаможнікаў. Навуковыя працы па пытаннях філасофіі і сацыялогіі гэтага напрамку выдаваліся вельмі маленькім тыражом, бо прызначаліся для абмежаванага кола навукоўцаў.

Асобна стаяла пытанне цэнзуравання рэлігійнай літаратуры. Згодна з выдавецкай палітыкай савецкай улады выпуск скарачаўся да друку рэлігійных каляндароў, даведнікаў. У іх дазвалялася друкаваць толькі пералік тых святаў, якія былі прадугледжаны савецкім табелем, прычым найменні святаў павінны былі скарачацца. Напрыклад, не Раство Госпада нашага Ісуса Хрыста, а проста Раство і г.д. [6]. Цэнзурнаму рэдагаванню падлягала і мастацкая літаратура, у якой сустракалася «рэлігійная тэрміналогія». Гэты працэс узмацніўся ў 1930-я гады пасля таго, як дзяржава пачала праводзіць палітыку татальнага атэізму.

Цэнзура распаўсюджвалася і на замежныя выданні, якія ўвозіліся ў Савецкі Саюз. У вызначэнні ступені прыдатнасці замежных выданняў да распаўсюджвання Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР арыентавалася выключна на інструкцыі Галоўліта РСФСР, у межах якога быў створаны спецыяльны аддзел, які займаўся замежнымі выданнямі і складаў адпаведныя спісы забароненай для ўвозу літаратуры. Напрыклад, у 1923 годзе такі спіс налічваў 232 кнігі [7]. Сярод іх былі творы М. Цвятаевай, М. Гумілева, І. Северaніна, А. Амфітэатрава і іншых. Трапілі сюды і кнігі замежных аўтараў, такія як «Россия во мгле» Г. Уэльса, «Дэкамерон» Дж. Бакачча, казкі братоў Грым, а таксама творы Дж. Байрана [8].

Арганізацыйна Віцебскае губернскае аддзяленне абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР было звязана з мясцовымі аддзяленнямі Дзяржаўнага палітычнага ўпраўлення. Апошняе было адной з самых родных і блізкіх па характару працы ўстаноў. У паўнамоцтвы паліткантроля ўваходзіла барацьба з распаўсюджваннем твораў, недазволеных Галоўлітам РСФСР і аблітзахам, нагляд за друкарнямі, барацьба з падпольным выдавецтвам, назіранне за гандлем рускай і замежнай літаратуры і канфіскацыя кніг [9]. Але, нягледзячы на тое, што абавязкі былі размеркаваны, адносіны паміж гублітам і органамі Дзяржаўнага палітычнага ўпраўлення складваліся цяжка.

Апошняе ўважліва сачыла за дзейнасцю ўпаўнаважаных Віцебскага губернскага аддзялення абласнога ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў Заходняй вобласці РСФСР і фіксавала іх памылкі, каб паказаць некампетэнтнасць гэтага органа ў справах папярэдняй і паследуючай цэнзуры, асабліва ў дачыненні да губернскіх газет [10]. Тым самым аддзяленні Дзяржаўнага палітычнага ўпраўлення прэтэндавалі на самастойнае ажыццяўленне ўсіх відаў цэнзуры.

Заключэнне. У мэтах упарадкавання кіраўніцтва мясцовымі органамі цэнзуры ў лістападзе 1923 г. аблітзап быў скасаваны. З таго часу Віцебскі губліт падпарадкоўваўся непасрэдна Галоўліту РСФСР. У сакавіку 1924 г. было вырашана пытанне аб вяртанні БССР тэрыторыі з пераважна беларускім насельніцтвам. У выніку да Беларусі адыйшлі 15 паветаў і некаторыя воласці Віцебскай, Гомельскай і Смаленскай губерняў. Адпаведна адразу адбыліся структурныя змены – Віцебскі губліт быў ліквідаваны, а ўсе справы перададзены ўпаўнаважанаму Галоўнага ўпраўлення па справах літаратуры і выдавецтваў БССР па Віцебскай акрузе. Зноў адбылася перарэгістрацыя выдавецтваў, перапраўераны бібліятэкі і кнігарні, абноўлены склад цэнзараў з улікам нацыянальнай прыналежнасці.

ЛІТАРАТУРА

1. «На службе родине: страницы истории» / В.И. Дементей [и др.]. – Витебск: Витебск. обл. типография, 2004. – С. 55 – 57.
2. Дзяржаўны архіў Віцебскай вобласці (ДАВВ). Фонд 246. – Воп.1. – Спр. 318. Аб стане і выніках працы губліта (1923 – 1924 гг.). – Л. 22.
3. ДАВВ. Фонд 246. – Воп.1. – Спр. 316. Аб стане і выніках працы губліта (1923 – 1924 гг.). – Л.44.
4. ДАВВ. Фонд 170. – Воп. 1. – Спр. 433. Аб выпуску выдавецкай прадукцыі і справаздача ўпаўнаважанага Галоўліта па Віцебскаму павету (1923 -1924 гг.). – Л.3.
5. ДАВВ. Фонд 246. – Воп.1. – Спр. 318. Аб стане і выніках працы губліта (1923 – 1924 гг.). – Л. 209.
6. ДАВВ. Фонд 246. – Воп.1. – Спр. 318. Аб стане і выніках працы губліта (1923 – 1924 гг.). – Л. 209.
7. ДАВВ. Фонд 246. – Воп.1. – Спр. 318. Аб стане і выніках працы губліта (1923 – 1924 гг.). – Л. 25.
8. ДАВВ. Фонд 246. – Воп.1. – Спр. 318. Аб стане і выніках працы губліта (1923 – 1924 гг.). – Л. 25.
9. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь (НАРБ). Фонд 42. – Воп. 1. – Спр. 134. Праект пастановы аб Галоўліце БССР і пратаколы пасяджэнняў Галоўлітбела (15 лістапада – 28 снежня 1922 г.). – Л. 4.
10. ДАВВ. Фонд 170. – Воп. 1. – Спр. 433. Аб выпуску выдавецкай прадукцыі і справаздача ўпаўнаважанага Галоўліта па Віцебскаму павету (1923 –1924 гг.). – Л. 3.

ПОЛАЦКІ ГІСТАРЫЧНЫ НАРАТЫЎ НА СТАРОНКАХ ЧАСОПІСАЎ «ВЕСТНИК ЮГО-ЗАПАДНОЙ И ЗАПАДНОЙ РОССИИ» І «ВЕСТНИК ЗАПАДНОЙ РОССИИ» К. ГАВОРСКАГА

канд. гіст. навук С.А. ШЫДЛОЎСКІ
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Праводзіцца аналіз публікацый перыядычных выданняў «Вестник Юго-Западной и Западной России» і «Вестник Западной России», прысвечаных гісторыі Полаччыны. Разглядаецца роля беларускага гісторыка і грамадска-палітычнага дзеяча Ксенафонта Антонавіча Гаворскага (1821 – 1871), як даследчыка і выдаўца, у вывучэнні і папулярызацыі гісторыі Полаччыны. Даецца класіфікацыя публікацый часопіса, прысвечаных гісторыі Полацка. Прыводзіцца іх пералік адпаведна храналогіі выхаду нумароў часопіса, якія прысвечаны гісторыі, археалогіі і этнаграфіі Полацкай зямлі. Даецца анатацыя полацкіх гістарычных сюжэтаў, якія прысутнічаюць на старонках часопіса. Адзначаецца, што нягледзячы на палітычную ангажаванасць гістарычных даследаванняў К. Гаворскага, яны ўтрымліваюць унікальны фактаграфічны матэрыял і захоўваюць навуковую каштоўнасць у вывучэнні канфесійнай гісторыі полацкага рэгіёна, гісторыі архітэктуры Полацка і гісторыі полацкіх баярскіх радоў.

Полацкая тэма стала прысутнічае на старонках гісторыка-літаратурнага часопіса «Вестник Западной России» (да 1864 года – «Вестник Юго-Западной и Западной России»). Галоўны рэдактар і выдавец часопіса Ксенафонт Антонавіч Гаворскі, колішні палачанін, прафесійна цікавіўся гісторыяй Полацка. Большасць апублікаваных у часопісе матэрыялаў былі напісаны К. Гаворскім пад час яго гістарычных і археалагічных росшукаў на Полатчыне ў 50-ых гадах XIX стагоддзя. Можна ўмоўна вызначыць тры блока «полацкіх» матэрыялаў, якія сустракаюцца на старонках «Весніка»: гістарычныя крыніцы (старажытныя актавыя дакументы, мемуарныя нататкі), навуковыя даследаванні і грамадска-палітычныя допісы карэспандэнтаў з Полацка [1].

Сярод актавых матэрыялаў, змешчаных у часопісе, знаходзяцца як перадрукоўкі з іншых выданняў (АЮЗР і інш.), так і арыгінальныя публікацыі. К. Гаворскі падрыхтаваў да друку шэраг дакументаў, вы-

яўленых ім у архіве полацкага Барысаглебскага манастыра, архіве былых уніяцкіх метрапалітаў, архіве полацкай духоўнай кансісторыі, прыватных архівах. Да перадрукаваных з іншых выданняў матэрыялаў дадзены разгорнутыя каментарыі. Тэматыка дакументаў – усталяванне ўніі на Полаччыне, міжканфесійныя канфлікты, пераслед праваслаўных у ВКЛ і Рэчы Паспалітай, супраціў праваслаўнага насельніцтва Полацка, гісторыя полацкіх манастыроў і цэркваў, гісторыя полацкіх праваслаўных радоў.

Каштоўнай гістарычнай крыніцай, надрукаванай у «Весніку», з'яўляецца работа Антонія (Зубко) «О греко-униатской церкви в Западной России», якая носіць мемуарны характар. У «Весніку» таксама быў апублікаваны ананімны артыкул «Из воспоминаний о почившем митрополите Иосифе Семашко» (перадрукоўка з «Літоўскіх епархіальных ведамасцяў»).

Гісторыя Полаччыны на старонках «Весніка» прадстаўлена работамі К. Гаворскага «Кунцевич. Полоцкий униатский архиепископ», «Жизнь преподобной княжны полоцкой, св. Евфросинии», «Археологические розыскания в окрестностях Полоцка. Отрывок из писем в Императорское Археологическое Общество», «Историческия сведения о полотском Софийском соборе», «Историческое описание полоцкого Борисоглебского монастыря». Некаторыя з гэтых работ ужо друкаваліся раней у «Витебских губернских ведомостях» («Историческия сведения о полотском Софийском соборе», «Историческое описание полоцкого Борисоглебского монастыря», «Археологические розыскания в окрестностях Полоцка. Отрывок из писем в Императорское Археологическое Общество») [2].

На старонках часопіса друкаваліся допісы карэспандэнтаў з Полацку, у якіх асвятляліся актуальныя гарадскія падзеі, змяшчаліся справаздачы дзейнасці полацкіх грамадскіх арганізацый. У большасці выпадкаў дадзеныя допісы з'яўляюцца перадрукоўкамі матэрыялаў з газеты «День».

У *першай кнізе*[18] «Весніка» змешчана работа К. Гаворскага «Кунцевич. Полоцкий униатский архиепископ» (1862, кн. 1, Отд. 3, С. 51 – 58). Заканчэнне публікацыі – у наступным нумары «Весніка» (1862, кн. 2, Отд. 3, С. 75 – 92). У рабоце падрабязна раскрываецца адзін з полацкіх эпізодаў дзейнасці І. Кунцэвіча – захоп уніятамі праваслаўнага Барысаглебскага манастыра. Разглядаюцца абставіны, якія папярэднічалі пераходу мясцовага полацкага праваслаўнага набілітэту ў каталіцкую веру. Апавядаецца аб гісторыі заснавання ў Полацку пры Сафійскім саборы жаночага ўніяцкага манастыра. У першай і *другой кнізе* «Весніка» змешчаны архіўныя дакументы, звязаныя з дзейнасцю І. Кунцэвіча.

У *трэцей кнізе* «Весніка» друкуецца «Жалованная грамота полоцкого князя Ярослава Изяславича полоцкому Борисоглебскому монастырю на мельницу на реке Бельчице 1396 года» (1862, кн. 3, Отд. 1, С. 122 – 123).

У *чацвертай кнізе* «Весніка» друкуецца «Жалованная грамота полоцкого великого князя Андрея Ольгердовича полоцкому Троицкому монастырю на бобровые гони в реке Звоне» (1862, кн. 4, Отд. 1, С. 13 – 14), «Вкладная грамота полоцкаго великаго князя Онуфрия полоцкому Предтеченскому монастырю на бортные земли и угодья с освобождением игумена и братии от подсудимости епископу. Около 1399 года» (1862, кн. 4, Отд. 1, С. 15 – 16), «Наказ полоцкого воеводы Станислава Довойны полоцким боярам Василию и Ивану Михайловичам Зиновьевичам Корсакам дабы явились в суд воеводы для дачи объяснения по исковой жалобе на них нареченного полоцкого владыки Глеба Ивановича Корсака, 1559 г., мая 6» (1862, кн. 4, Отд. 1, С. 21 – 26), «Письменный акт дворянина полоцкого воеводства Ивана Стабровского об отдачи им братняго дома в г. Полоцке на устроение в нем временной православной церкви по случаю отнятия всех полоцких церквей на унию, 1621 г., месяца июня, 10 дня» (1862, кн. 4, Отд. 1, С. 32 – 33).

У каментарах да дакумента даецца падрабязная гістарычная даведка аб полацкіх праваслаўных манастырах, а таксама аб паходжанні полацкага роду Корсакаў.

У *пятай кнізе* «Весніка» друкуюцца «Наказ короля Владислава IV православному архиепископу Сильвестру Коссову, чтобы не смел приезжать в Полоцк и Витебск и совершать в этих городах богослужение и другие святительские обязанности. 1634 г., мая 1-го дня» (1862, кн. 5, Отд. 1, С. 51 – 54), «Копия универсала Януша Кишки полоцкого воеводы и прочее жителям г. Полоцка, чтобы не смели строить новую церковь в г. Полоцке, совершать общественное православное Богослужение, и не отпадали от унии в православие. 1643 г., сентября 14 дня» (1862, кн. 5, Отд. 1, С. 63 – 66), «Указ короля Михаила начальству полоцкого воеводства, чтобы отняли на унию у православных их церковь с монастырем и передали в ведение полоцкого униатского архиепископа Гавриила Коленды. 1670 г., месяца мая 20 дня» (1862, кн. 5, Отд. 1, С. 66 – 68), «Увещательное письмо короля Яна III полоцкому Богоявленскому монастырю и всем православным жителям города Полоцка, чтобы не смели возобновлять православную церковь. 1683 г., апрель 16 дня» (1862, кн. 5, Отд. 1, С. 68 – 70).

У *восьмай кнізе* «Весніка» друкуецца «Выпис из градских книг витебского воеводства протекции униатского митрополита Антония Селявы на полоцкий магистрат и мещан, что они почти все отпали от унии в православие. 1646 г.» (1863, кн. 8, Отд. 1, С. 33 – 36).

[18] У артыкуле выкарыстоўваецца скразная нумарацыя кніжак часопіса адпаведна храналогіі выхада нумароў.

У *дзесятай кнізе* «Весніка» друкуецца «Грамота короля Александра полоцкому епископу Луке на отчину и проч. 1503 г.» (1863, кн. 10, Отд. 1, С. 12 – 15). Даецца кароткая даведка аб полацкіх праваслаўных епіскапах XV стагоддзях, аб гісторыі полацкага Сафійскага сабора.

У *адзінаццатай кнізе* «Весніка» пачынаецца друкавацца работа К. Гаворскага «Жизнь преподобной княжны полоцкой, св. Евфросинии» (1863, кн. 11, Отд. 2, С. 22 – 42). У першай частцы нарыса змешчаныя біяграфічныя звесткі, у каментарах разглядаюцца пытанні гістарычнай тапаграфіі Полацка, выказваюцца гіпотэзы аб лесе Эфесскай іконы, даецца крыніцазнаўчая даведка жыццяпісанняў Еўфрасінні. У другой частцы работы К. Гаворскі палемізуе з каталіцкімі і ўніяцкімі аўтарамі, якія адстойвалі гіпотэзу аб каталіцкім веравызнанні Еўфрасінні і Параскевы.

У *дванаццатай кнізе* «Весніка» друкуецца заключная, трэцяя, частка работы К. Гаворскага «Жизнь преподобной княжны полоцкой, св. Евфросинии» – «Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь» (1863, кн. 12, Отд. 2, С. 88 – 100). У дадзенай кнізе змешчаны літаграфічная выява крыжа Еўфрасінні Полацкай. Дадзена яго апісанне і гісторыя стварэння. У дванаццатай кнізе «Весніка» таксама друкуецца «Жалованная грамота короля Стефана Батория г. Полоцку на разные права и вольности. 1580» (1863, кн. 12, Отд. 1, С. 57 – 64).

У *чатырнаццатай кнізе* «Весніка» друкуецца работа «Археологические розыскания в окрестностях Полоцка. Отрывок из писем в Императорское Археологическое Общество» К. Гаворскага (1863, кн. 14, Отд. 4, С. 129 – 140). Апісваецца экспедыцыя 1852 года да Альгердавай дарогі, а таксама вывучэнне каменных крыжоў у ваколіцах Экімані і Бяздзедавічаў. Даецца справаздача археалагічных росшукаў у ваколіцах Рудні, Ветрына і іншых населеных пунктаў Полаччыны.

У *васемнаццатай кнізе* «Весніка» друкуюцца дакументальныя матэрыялы па гісторыі Полацка – выпісы з полацкіх магістратскіх кніг «Оповедане его милости пана Яна Лисовскаго подвоеводего Полоцкаго на некоторых мещан Полоцких о бунте. 1633», «Протестация велебнаго ксендза Иана Филиповскаго казнодзеи колеюм Полоцкого на всих схизматиков у Полоцку будучих иж они образы лжут и о панне насвентшой блузнят. 1643», «Выконане присеги на мескую от Стефана Бурдынскаго. 1638» (1863, кн. 18, Отд. 1, С. 17 – 22).

У *дваццатай кнізе* «Весніка» друкуецца работа «Историческия сведения о полотском Софийском соборе» К. Гаворскага (1864, кн. 20, Отд. 2, С. 77 – 89). К. Гаворскі з пахвалой адзываецца аб знешнім і вонкавым выглядзе Сафійскага сабора пасля яго адбудовы ў XVIII стагоддзі ўніятамі. Аўтар лічыць архітэктара геніальным мастаком, аднак, відавочна, не ведае яго імя і блытае стыль, у якім быў адбудаваны сабор, называя яго «легкім гатычным стылем». К. Гаворскі дапускае, што пачатак будаўніцтва сабора мог прыходзіцца на часы Ізяслава Уладзіміравіча. Па аналогіі з Кіевам і Ноўгарадам, К. Гаворскі выказвае меркаванне, што полацкі Сафійскі сабор мог быць пабудаваны на месцы капішча Перуна. К. Гаворскі мяркуе, што ў Полацку, як самым незалежных ад Кіева з усіх усходнеславянскіх гарадоў, епіскапская кафедра магла з'явіцца раней вядомай па летапісах даце. Аўтар падкрэслівае, што полацкія князі былі моцнымі валадарамі і з'яляліся старэйшымі прадстаўнікамі нашчадкаў св. Уладзіміра, бо паходзілі ад яго старэйшага сыны Ізяслава.

К. Гаворскі прыводзіць асноўныя гістарычныя звесткі, звязаныя з Сафійскім саборам, – дзейнасць у яго сценах Еўфрасінні Полацкай, аблогу войскамі польскага караля Стэфана Баторыя, канфлікт расійскага цара Пятра I з мясцовымі базыльянскімі манахамі, публічнае агалашэнне акта аб скасаванні грэка-каталіцкай уніі ў 1839 годзе. К. Гаворскі карыстаецца работамі Тацішчава, Карамзіна, Бантыш-Каменсага, Нясецкага, Сцябельскага, Альшэўскага, Кульчынскага, Стрыйкоўскага, дакументальнымі крыніцамі, у прыватнасці, прывілеем С. Баторыя на заснаванне ў Полацку езуіцкага калегіума.

У *дваццаць трэцяй* кнізе «Весніка» быў змешчаны ананімны артыкул «Мысль об учреждении общества святой Евфросинии, княжны полоцкой, в северо-западном крае России» (1864, кн. 23, Отд. 4, С. 230 – 235). Таварыства меркавалася стварыць для матэрыяльнай падтрымкі праваслаўных прапаведнікаў, друкавання брашур гістарычнай тэматыкі, распаўсюджання праваслаўнай атрыбутыкі, выплочвання стыпендый святарству, дапамозе народным школам, падтрымцы праваслаўных брацтваў. У каментарыі да дадзенай прапановы маскоўскай газеты «День», змешчанай ў часопісе, адзначалася, што ў дадзенай ініцыятыве заўважны «рутынны і афіцыйны» падыход, што можа пашкодзіць праекту.

У *дваццаць чацвертай* кнізе «Весніка» змешчаны перадрук з газеты «День» нататкі «Вести из Полоцка», падпісанай псеўданімам «Русский» (1864, кн. 24, Отд. 4, С. 351 – 255). У матэрыяле апавядаецца аб адміністратыўных перашкодах, якія зазналі ініцыятары заснавання ў Полацку праваслаўнага брацтва пры Свята-Пакроўскай царкве. Таксама згадваецца беспаспяховае хадайніцтва полацкага сялянства аб вяртанні ў горад мошчаў Еўфрасінні Полацкай. Апісваецца становішча полацкага дзявочага пансіену.

У *дваццаць семай* кнізе «Весніка» змешчаны перадрук з газеты «День» допіса «Письмо из Полоцка» (1864, кн. 27, Отд. 4, С. 402 – 407). Аўтар нататкі расказвае аб дзейнасці полацкай «Бесплатной женской школы», якая рыхтавала настаўніц для вясковых школ. Настаўнікамі ў школе працавалі выкладчыкі кадэцкага корпуса, а таксама «образованные девицы». У школе налічвалася 66 навучэнак, сярод якіх было 5 каталічак і 2 яўрэйкі. Карэспандэнт выказваў спадзевы, што падобныя школы будуць спрыяць фарміраванню сярод беларускага сялянства праваслаўнай рускай ідэнтычнасці. Аўтар заўважае, што сялянства Полацкага і Лепельскага павета з цяжкасцю вызначае сваю этнічную прыналежнасць. Аўтар звяртаецца са старонак «Дня» да велікарускага грамадства з просьбай матэрыяльна дапамагчы полацкай школе.

У *дваццаць восьмай* кнізе «Весніка» пачынаецца публікацыя работы архіепіскапа Антонія (Зубко) «О греко-униатской церкви в Западной России». У сваіх нататках аўтар, згадаўшы аб сваіх дзіцячых гадах, праведзеных у Полацку, апавядае аб выпадках пераследу мясцовых яўрэяў вучнямі полацкага езуіцкага калегіума, высмейвання імі праваслаўнага святарства. На думку аўтара, польскамоўны пісьменнік Ян Баршчэўскі, далекі сваяк епіскапа, выхадзец з сям'і ўніяцкага святара Мурагоўскай царквы, пасля выхавання ў полацкіх езуітаў стаў саромецца свайго паходжання, (езуіты вучылі, што дзеці ўніяцкіх светароў з'яўляюцца незаконнанароджанымі) і называў сябе надалей шляхціцам. Аўтар асуджае дух нецярпімасці і фанатызму, які гартавалі сярод каталіцкіх вернікаў кляштарныя школы. Епіскап Антоні сцвярджаў, што гэты настрой стаў асабліва прыкметны пад час польскага паўстання, калі вернікі выходзілі з касцелу ўзбуджаныя «пасля спеваў рэвалюцыйных песен». Епіскап Антоній апісвае побыт грэка-уніяцкага святарства, распавядае аб дзейнасці полацкіх архіепіскапаў Лісоўскага, Красоўскага, Мартусевіча, разглядае дзейнасць полацкай епархіяльнай уніяцкай семінарыі (1864, кн. 28, Отд. 2, С. 203 – 231). Заканчэнне работы архіепіскапа Антонія (Зубко) «О греко-униатской церкви в Западной России» друкуецца ў *дваццаць дзевятай* кнізе «Весніка» (1864, кн. 29, Отд. 2, С. 22 – 64).

У *дваццаць дзевятай* кнізе змешчана таксама работа К. Гаворскага «Историческое описание полоцкого Борисоглебского монастыря» (1864, кн. 29, Отд. 2, С. 1 – 22). У сваім даследаванні аўтар абапіраецца на дакументы архіваў Барысаглебскага манастыра, Сафійскага сабора, полацкай духоўнай кансісторыі і павятовага суда, прыватнага архіва памешчыка лепельскага павета Людвіка Корсака, спасылаецца на работы Стрыйкоўскага, археалагічныя росшукі на Падзвінні Тышкевіча і Шчыта. К. Гаворскі, салідарызуючыся з Стрыйкоўскім, нагоду з'яўлення Барысавых камянеў тлумачыць жаданнем князя Барыса адзначыць удалую дастаўку па Дзвіне з Рыгі будаўнічага матэрыялу на ўзвядзенне манастыра. Аўтар указвае на існаванне даўняй традыцыі сярод полацкага баярства апекавацца манастыром. Пасля ўзяцця Полацка ў 1563 годзе Іванам IV манастыр разам са сваімі зямельнымі ўладаннямі быў аддадзены ва ўласнасць Корсакам, Шчытам і Тышкевічам. Гэтыя полацкія баяры абавязваліся сачыць за станам пабудоў манастыра і апекавацца яго дабрабытам. Аднак вынікам гэтага рашэння, як лічыць К. Гаворскі, стаў заняпад манастыра.

К. Гаворскі прытрымліваецца распаўсюджанага меркавання, што тэрыторыя Барысаглебскага манастыра ўяўляла сабой крэпасць, за сценамі якой знаходзілася рэзідэнцыя князеў «Владимирова дома».

К. Гаворскі згадвае аб адзінаццацідзеннай аблозе манастыра ўніятамі пад ачолай Е. Кунцэвіча. Пасля ўзяцця манастыра, па звестках К. Гаворскага, былі канчаткова знішчаны абарончыя ўмацаванні Барысаглебскай абіцелі. К. Гаворскі называе Барысаглебскі абіцель першым беларускім уніяцкім манастыром.

У асобным раздзеле аўтар апісвае стан манастырскіх пабудоў. К. Гаворскі згадвае цэрквы св. Параскевіі, Іаана-Багаслоўскую, у імя Успенія Пр. Багародзіцы, св. Барыса і Глеба. Самай старой каменнай царквой манастыра К. Гаворскі лічыў царкву ў імя св. Параскевы. Аўтар меркаваў, што гэтая царква па свайму плану была блізкая да Спаскай царквы Спаса-Еўфрасіньеўскага манастыра. К. Гаворскі згадвае аб пахаванні ў сценах манастыра парэшткаў уніяцкіх архімандрытаў. Аўтар пераказвае полацкую легенду, якая апавядала аб існаванні падземнага тунэля ад царквы св. Параскевы праз Дзвіну да Верхняга замка.

Асобны раздзел работы прысвечаны жыццяпісу настаяцеляў Барысаглебскага манастыра.

У *трыццаць першай* кнізе «Весніка» друкуюцца матэрыялы па гісторыі полацкай архіепіскапіі: «Инвентарь полоцкой архиепископии 1588 г.» (1865, кн. 31, Отд. 1, С. 33 – 40) и «Инвентарь имений полоцкой архиепископии, составленный при передаче их во владение архиепископу Гедеону Брольницкому в 1661 г.» (1865, кн. 31, Отд. 1, С. 40 – 43).

У *трыццаць трэцяй* кнізе «Весніка» друкуецца матэрыял «Корреспонденция из Полоцка», падпісаны псеўданімам «Полоцкий Старожил» (1865, кн. 33, Отд. 4, С. 48 – 52). Мясцовае беларускае насельніцтва, па сведчанні аўтара, займаецца скураным рамяством, будаўнічымі работамі і ганчарствам, стараверы займаюцца садаводствам і агародніцтвам, астатнія промыслы і гандль амаль цалкам знаходзіцца пад яўрэйскім кантролем. Аўтар допіса разважае аб «вялікіх зменах», якія адбыліся ў горадзе за некалькі дзесяцігоддзяў, – культурнай асіміляцыі яўрэйскага насельніцтва, колькаснага росту праваслаўнай грамады і праваслаўных храмаў. Па сведчанню аўтара, у Полацку ў 1865 годзе налічвалася шэсць праваслаўных і адзін каталіцкі храм. Аўтар гаворыць аб вялікім значэнні кадэцкага корпусу для фарміравання мясцовага адукаванага праваслаўнага грамадства. Асяродкам нефармальнай камунікацыі для апошняга з'яўляўся дваранскі клуб. Пры клубе ладзяцца танцавальныя і літаратурныя вечарыны, самадзейныя канцэрты, дзейнічае аматарскі тэатральная група, якая паставіла «народную пьесу». На павятовых пасадах палякаў замянілі праваслаўныя чыноўнікі. Польскамоўная шляхта адасобілася ад полацкага дваранства і стала ладзіць уласныя з'езды ў Дзісне.

У *трыццаць пятай* кнізе «Весніка» друкуецца «Жалованная грамота полоцкому боярину Глебу Корсаку на преемство полоцкой архиепископии, по кончине тамошняго владыки Германа. 1558 г.» (1865, кн. 35, Отд. 1, С. 25 – 26), «Жалованная грамота полоцкого Предтеченскаго монастыря иноку Арсению Шишке на полоцкую архиепископию. 1562 г.» (1865, кн. 35, Отд. 1, С. 28 – 29). У гэтай жа кнізе надрукавана нататка «Несколько слов о пребывании г. главного начальника северо-западного края в г. Полоцке, Витебской губернии» (1865, кн. 35, Отд. 4, С. 303 – 305). У нататцы апавядаецца аб наведванні Полацка 3 ліпеня 1865 года К. П. Кауфманам. Да К. П. Кауфмана была накіравана дэлегацыя мясцовага дваранства.

Як аказалася, з 27 прысутнічых дваран 14 знаходзілася пад надзорам паліцыі з-за іх удзелу ў польскім паўстанні 1863 года. К. П. Кауфман сустракаўся таксама з беларускімі сялянамі, якія скардзіліся яму на злоўжыванні памешчыкамі пры састаўленні ўстаўных грамат.

У *трыццаць дзевятай* кнізе «Весніка» друкуецца «Жалованная подтвердительная грамота, данная королем Стефаном Баторием полоцким иезуитам на владение вотчинами и всякими угодьями, принадлежавшими тамошним монастырям и церквам. 1584 г.» (1866, кн. 39, Отд. 1, С. 26 –74).

У *сорак другой* кнізе «Весніка» друкуецца ананімны этнаграфічны нарыс «Нечто о поверьях белорусцев Полоцкого уезда» (1866, кн. 42, Отд. 4, С. 270 – 274). Даецца кароткі агляд міфалагічных вераванняў і народных святаў беларускага сялянства Полаччыны.

У *пяцьдзесят восьмай* кнізе «Весніка» друкуюцца зварот полацкага епіскапа Савы «От преосвященного Саввы, епископа полоцкаго и витебскаго, приглашение к благотворительным приношениям в пользу бедствующих церквей полоцкой епархии» (1867, кн. 58, Отд. 4, С. 88 – 89).

У *шасцідзесятай кнізе* «Весніка» друкуецца «Выпис из полоцких ратушных книг королевских указов против не-унитов: 1) чтобы православного епископа Смотрицкаго не впускали в Полоцк; 2) какие монастыри должны оставаться за униатами; 3) никому высшия должности не должны быть даваемы без митрополита и 4) православные не смеют строить и починять церкви, совершать публично богослужение и церковныя требы» (1867, кн. 60, Отд. 1, С. 63 – 71).

У *шэсцьдзесят першай* кнізе «Весніка» друкуецца «Речь начальника полоцкой учебной дирекции А. А. Попова. 18-го сентября, 1867 года» (1868, кн. 61, Отд. 4, С. 67 – 72). Прамова была прымеркавана да адкрыцця ў Полацку новага праваслаўнага храма.

У *шэсцьдзесят другой* кнізе «Весніка» друкуецца «Увязчий (вводный) лист дворянина Годебскаго епископу Полоцкому Афанасию Терлецкому на владение имениями архиепископии, с инвентарем. 1588 г.» (1868, кн. 62, Отд. 1, С. 60 – 74).

У *шэсцьдзесят трэцяй* кнізе «Весніка» друкуюцца «Королевская грамота витебскому воеводе Николаю Сапеге о явке на суд для расправы по жалобе полоцкаго архиепископа Германа Загорскаго за удержание им некоторых даней, издавно пожалованных витебским церквам Успенской и Михайловской с королевских волостей. 1597 г.» (1868, кн. 63, Отд. 1, С. 75 – 77), «Инвентарь имений полоцкой архиепископии. 1601 г.» (1868, кн. 63, Отд. 1, С. 78 – 85), «Послание Мелетия, архиепископа полоцкаго, виленскому Свято-Духовскому братству о принятии им иеродиакона Филиппа. 1621 г.» (1868, кн. 63, Отд. 1, С. 93 – 94).

У *шэсцьдзесят чацвертай* кнізе «Весніка» друкуюцца «Жалованная грамота литовскаго великаго князя Александра городу Полотску на магдебургское право. 1498 г.» (1868, кн. 64, Отд. 1, С. 5 – 10), «Уставная грамота литовскаго великаго князя Александра полотским боярам и мещанам о наместничьем и войтовском суде и проч. 1499 г.» (1868, кн. 64, Отд. 1, С. 10 – 14), «Уставная грамота литовскаго великаго князя Александра городу Полотску о сельских путниках, приписанных к Полотскому замку, службе их и повинностях и о суждении горожан, ремесленников и церковных отчинных людей по магдебургскому праву. 1500 г.» (1868, кн. 64, Отд. 1, С. 14—17), «Судная королевская грамота полотским мещанам по жалобе на наместника Станислава Глебовича о чинимых им обидах и притеснениях вопреки дарованному им магдебургскому праву. 1503 г.» (1868, кн. 64, Отд. 1, С. 17 – 19), «Судная грамота литовскаго великаго князя Александра полотскому епископу Луке об отчуждении его от владения софийскими селами, данными князем Скиргайлом тамошним крылошанам. 1499 г.» (1868, кн. 64, Отд. 1, С. 20 – 21), «Жалованная подтвердительная грамота полотскому епископу Луке на архиерейскую отчину, отчужденную полотскими боярами и софийскими крылошанами. 1503 г.» (1868, кн. 64, Отд. 1, С. 21 – 23).

У *шэсцьдзесят семай* кнізе «Весніка» друкуецца «Жалоба полацкаго лянтвойта Есмана на полотскаго скорняка Федора Алексеевича, утверждавшаго, что уния — порождение диавола (из книг Полоцкой ратуши). 1646 г.» (1868, кн. 67, Отд. 1, С. 10 – 11).

У *семдзесят другой* кнізе «Весніка» друкуюцца «Сведения о Полоцком Базилианском Софийском монастыре. Акты этого монастыря, начатыя в 1746 году по повелению Ираклия Лисовскаго, прото-консультора литовской базилианской провинции, главнаго викария и оффициала полоцкой архиепископии» (1868, кн. 72, Отд. 1, С. 39 – 61).

У *семдзесят чацвертай* кнізе «Весніка» друкуюцца «Заявление полотскаго архиепископа Антония Селявы о покушении на его жизнь полотских мещан. 1633 г.» (1869, кн. 74, Отд. 1, С. 39 – 42), «Жалоба иезуита на полотских мещан католиков, пожелавших быть православными, и потому неисполняющих латинских обрядов. 1645 г.» (1869, кн. 74, Отд. 1, С. 42—43).

У *семдзесят семай* кнізе «Весніка» друкуецца «Вкладная грамота полоцкого великого князя Онуфрия полоцкому Предтеченскому монастырю на бортныя земли и угодья. 1399 г.» (1869, кн. 77, Отд. 1, С. 30 – 31).

У *восемдзесят чацвертай* кнізе «Весніка» друкуюцца «Жалованная грамота московскаго патриарха Иоакима полоцкому Богоявленскому братскому монастырю с предоставлением непосредственной зависимости от патриаршаго престола и с благословением тамошнему игумену Игнатию Жихмонтову и его преемникам освящать в Белорусском крае православные церкви. 1686 г.» (1869, кн. 84, Отд. 1, С. 40 – 43), «Подтвердительная грамота могилевскаго епископа Серапиона Полховскаго об исключительном праве полоцкому Богоявленскому и ви-

тебскому Марковскому монастырям отправлять монахов в Ригу для совершения богослужения и отправления христианских треб. 1699 г.» (1869, кн. 84, Отд. 1, С. 43 – 45), «Благословенная подтвердительная грамота наместника и администратора белорусской епископии Сильвестра Волчанскаго полоцкому Богоявленскому и витебскому Маркову монастырям о предоставлении им права по прежним архипастырским грамотам отправлять монахов своих в Ригу поочередно для совершения богослужений и христианских треб, также для милостиннаго сбора. 1686 июля 8» (1869, кн. 84, Отд. 1, С. 45 – 47).

У *восемдзесят пятай* кнізе «Весніка» друкуецца «Акт празднества церковнаго братства во имя святителя Николая и преподобной Евфросинии, княжны полоцкой, в г. Полоцке по случаю второй годовщины существования братства в 25-е мая 1869 года» (1870, кн. 85, Отд. 1, С. 1 – 11). Прыводзіцца справаздача работы брацтва.

У *дзевяноста шостай* кнізе «Весніка» перадрукоўваецца артыкул «Из воспоминаний о почившем митрополите Иосифе Семашко», які быў змешчаны ў «Літоўскіх епархіальных ведамасцях» (1870, кн. 96, Отд. 4, С. 88 – 94). У артыкуле апавядаецца аб наведванні І. Семашкам Полацка.

Публікацыі «Весніка» ў поўным аб'еме даюць уяўленне аб навуковым і грамадска-палітычным характары дзейнасці К. Гаворскага, а таксама аб агульным стане полацказнаўства ў 60 – 70-ых гадах XIX стагоддзя. Ксенафонт Антонавіч Гаворскі – адзін з першых айчынных гісторыкаў, які пачаў сістэматычнае вывучэнне і паслядоўную актуалізацыю гістарычнага мінулага Полаччыны. «Веснік» з'яўляўся адзіным гісторыка-літаратурным часопісам, на старонках якіх полацкая гістарычная тэма з'яўлялася адной з асноўных. Нягледзячы на канфесійную ангажаванасць часопіса, у прыватнасці работ К. Гаворскага, публікацыі «Весніка» захоўваюць навуковую каштоўнасць. Дзякуючы археаграфічнай і даследчыцкай дзейнасці К. Гаворскага захаваўся каштоўны фактаграфічны матэрыял са страчаных полацкіх архіваў.

ЛІТАРАТУРА

1. Алексеев, Л.В. Археология и краеведение Беларуси XVI – 30-е годы XX в. / Л.В. Алексеев. – Минск: Беларуская навука, 1996. – С. 90 – 93.
2. Сороко, С.М. «Витебские губернские ведомости» (официальная и неофициальная часть) / С.М. Сороко. – Москва – Новополоцк : Научный центр славяно-германских исследований, 2004. – С. 67.

ЖИТЕЛИ ВИТЕБЩИНЫ И БОРЬБА ЗА НОВЫЙ СОВЕТСКИЙ БЫТ В 1920-Х гг.

канд. ист. наук, доц. Г.Н. ЯКОВЛЕВА
(ВГУ им. П.М. Машерова, Витебск)

Введение. В первые годы после установления советской власти происходили сложные процессы адаптации населения к новым политическим реалиям, усвоения хотя бы азов новой идеологии, усвоения новых норм жизни, стилей поведения и стратегий выживания. Кардинально менялся уклад жизни «бывших», с трудом вписывавшихся в новые реалии. Изменялся социальный статус прежних социальных низов. Партийно-государственная власть агрессивно вторгалась в традиционный уклад жизни миллионов людей. Происходившие изменения хорошо прослеживаются на региональном уровне, которые можно проанализировать на основе документов, отложившихся в Государственном архиве Витебской области.

Основная часть. Одной из первых попыток подойти к бытовым нуждам пролетариата с классовых позиций стало решение жилищного вопроса. Началась известная «война этажей» – переселение рабочего люда из подвалов на более высокие этажи, принадлежавшие до революции обеспеченным жильцам. Известно, что одним из первых решений большевиков Витебска стала национализация недвижимости в декабре 1917 года. Однако это решение пришлось отменить в апреле 1918 г. из-за неспособности властей обеспечить обслуживание жилого фонда [1, с. 172]. Городское хозяйство постепенно приходило в упадок и переживало особенно трудные времена в течение 1918 – 1921 годов. В июне 1919 года вопрос о жилищной политике и необходимости выселения буржуазии из квартир обсуждался на заседании губкома РКП (б). Возникли споры о нормах наделения жильем, потом утверждалось, что трудно не переселить рабочих, а отапливать жилье в условиях разрухи и нехватки всего необходимого. Дискуссии вызвал вопрос о том, кого считать рабочим и как выселить «бывших», многие из которых уже «устроились в советские учреждения и к ним не подойдешь». Классовый принцип решения жилищного вопроса пришел в противоречие с производственными интересами и создавал трудности для рабочих, так как им приходилось бы из центра добираться на окраины, где располагались предприятия, на которых они работали, и где они жили ранее [2, л. 36]. Гораздо решительнее решался вопрос о выселении, когда надо было освободить помещение под партийные или советские нужны. Поиски решения жилищного вопроса нашли свое отражение в «Инструкции по переселению и уплотнению в городе Велиже», разработанной местными партийно-советскими руководителями. Инструкция предлагала выделять рабочим и советским служащим

«здоровую квартиру» по возможности в центре города, «дабы она могла быть поближе к клубам, читальням, театрам, службе, а их детям к школам, которые будут располагаться в центре». Жизнь трудящихся в новых квартирах необходимо было «обставить возможно удобнее», для чего в инструкции предусматривались очень ограниченные нормы мебели и домашней обстановки, которую буржуазия, переселяясь, могла оставить себе. Все дома были разделены по качеству на четыре категории, закрывались подвалы; при переселении, чтобы рабочий люд не испытывал дискомфорта от совместного проживания с буржуазией, надо было селить его с равными себе. Граждане должны были обеспечить в квартирах чистоту и порядок, иначе грозил штраф или выселение в худшую квартиру, а также, начиная с 18 лет, по очереди, очищать прилегающие улицы и дворы [3, л. 9, 10об., 11]. Характерно, что интеллигенция, стремясь уменьшить издержки классового решения жилищного вопроса, «самоуплотнялась» так, чтобы тоже жить с людьми своего круга, что хоть как-то гарантировало мирное сосуществование.

Характерной чертой нового советского быта была его коммунализация. Предполагалось, что рабочие будут жить в домах-общежитиях с общими яслями, столовыми, прачечными, появятся машины, которые облегчат домашний труд, и освободят время для культурного досуга и самообразования. Появилось жилье нового типа: жилище пролетариев, дом-коммуна, жилищный комбинат и т.д. В 1927 – 1929 гг. в Витебске по ул. М. Горького, д. 36/25 был построен дом-коммуна, отражавший процесс поиска как новых форм быта, так и новых архитектурных форм. Это четырехэтажное здание было первым в БССР зданием подобного типа, построенным с целью обеспечения рабочих удобным экономичным жильем. Дом был рассчитан на 280 – 300 жильцов, имел комнаты для несемейных и малосемейных рабочих. Каждая группа комнат на 18 – 24 чел. была объединена холлом для занятий и отдыха, имела кухню, туалеты. На первом этаже центральной части здания располагались общественные помещения (зал, холл, читальный зал, магазины), а в цокольном – коммунально-бытовые (душ, прачечная, сушилка) [4, с. 171].

Однако дома-коммуны так и не стали повсеместно распространенной формой жилья. Сначала ограниченные возможности государства в социальной сфере, а затем индустриальный рывок, сопровождавшийся урбанизацией и резким ростом численности рабочего класса, сорвали красивые, но утопические планы о массовом строительстве домов-коммун. На десятилетия нормой стал быт в коммуналках.

Серьезные изменения происходили в области семейно-брачных отношений, где в предшествующий период накопилось значительное количество проблем и реально существовало неравенство между мужчиной и женщиной, мужем и женой. В серии декретов советской власти провозглашалось, что дети находятся под охраной государства, предпринимались попытки облегчить положение беременных и кормящих матерей. Со временем стала создаваться гинекологическая служба и стали появляться детские сады и ясли. Уже в первые месяцы существования новой власти ВЦИК РСФСР издал ряд декретов, которые закрепили приоритет светского (гражданского) брака, т.е. брака, зарегистрированного в соответствующем государственном учреждении – ЗАГСе, без церковного обряда венчания. Официально церковный брак считался частным делом граждан и не гарантировал прав мужа и жены. Начинают распространяться браки без официальной регистрации отношений. Советское законодательство также упростило разводы и семейные переделы земель, что повлекло за собой сокращение средних размеров семьи. Появилось значительное количество матерей-одиночек. Утверждение светских браков быстрее проходило в городе и гораздо тяжелее – в деревне. Крестьянство вплоть до 30-х годов не приветствовало браков без церковного сопровождения, воспринимая их как блуд и голый разврат. Отрицательным было и отношение к разводам. И все же новые веяния охватывали горожан и крестьян. В «Песне молодухи», опубликованной в 1925 году «Крестьянской газетой», некая Алена писала: «Не хочу венчальных колец // Не пойду за мельника // Мой миленок комсомолец // А сама я – ленинка // Выйду замуж без иконы // Без богомоления // По советскому закону // За мое почтение» [5, л. 143об.]. Сельские активисты сообщали в газету о примерах «свадеб без попов» в своих деревнях.

Формирование нового советского быта шло параллельно с усвоением новой идеологии. Бытовые традиции, связанные с религиозными праздниками и старыми семейно-брачными отношениями, заменялись советскими праздниками-заместителями (красными крестинами, революционными октябринами, красными сейдерами и др.). Губком РКП (б) (с 1924 г. – окружком) с помощью партячеек, губполитпросвета, женотделов, комсомола организовывал борьбу с религиозными праздниками и религиозно-бытовыми обычаями, а также проводил работу по внедрению новых. При формировании нового быта приходилось учитывать и национальные традиции. Евреи составляли значительную часть населения Витебска. В 1925 г. их насчитывалось 39 714 человек (белорусов – 26 418, великороссов – 17 791) [6, л. 67]. Еврейские рабочие преобладали в кожевенном, швейном, строительном и печатном производстве, а в металлической, пищевой и химической отраслях процент еврейских рабочих колебался от 40 до 50 %. Они составляли 33 % всех членов профсоюзов [6, л. 72а, 73]. Еврейское население не хотело работать по субботам, праздновало иудейские праздники, соблюдало традиционные ограничения в еде, школьники не посещали уроки по праздникам. На бытовом уровне проявлялся антисемитизм. Еврейский подотдел при губотделе по делам национальностей, действовавший в 1921 – 1922 гг., вел борьбу «с клерикализмом путем выяснения вредного влияния субботнего отдыха на развитие местного хозяйства» и постепенного вытеснения

хедеров [7, л. 5]. Руководство женотдела губкома РКП (б), в значительной степени состоявшее из евреек-коммунисток, стремилось максимально втянуть женщин в строительство нового быта.

Женотделы разных уровней, бытовые комиссии предприятий губернии рекомендовали родителям называть своих детей новыми советскими именами и придерживаться новых, пролетарских обрядов. В 1924 году на фабрике «Двина» состоялось общее собрание трудового коллектива в связи с проведением красных крестин. После доклада, осуждавшего старые религиозные обряды и традиции, исполнения «Интернационала», родителям новорожденной предложили назвать девочку «Лениной» в честь Ленских событий 1912 года, рекомендовали воспитывать дочку в коммунистическом духе и подарили многочисленные подарки. Малышка была зачислена в члены профсоюза текстильщиков без уплаты членских взносов до поступления на работу, получила кусок ткани для своего гардероба, ей была обещана материальная помощь на ближайшие шесть месяцев. Комсомольцы и пионеры зачислили ее в свои ряды, а женотдел выписал для молодой семьи журнал «Женщина-работница» [8, с. 5]. Бытовая комиссия совместно с ответственным организатором по работе среди женщин и секретарем ячейки КП (б)Б металлистов рассмотрев вопрос «Об октябринах», постановила подготовить клуб, организовать спектакль и оркестр, прочитать доклад о новом быте и устроить торжественное заседание по поводу октябрин. Бытовая комиссия в данном случае рекомендовала для новорожденных имя «НИНЕЛ» [9, л. 16]. Некая активистка, скрывшаяся под псевдонимом «Инокиня Марфа», радовалась в написанном ею стихотворении «Октябрины»: «И младенцу кумовья // Дали имя в честь вождя // А родители собою // Горды, счастливы без меры // Юный сын их стал героем // И записан в пионеры // И как лед весною тает // От палительных лучей // Быт отживший исчезает // В пламени грядущих дней» [5, д. 332, л. 123].

В советском обществе частное и общественное все больше переплеталось. Поведение в семье, воспитание детей, взаимоотношения мужа и жены переставали быть приватным делом рабочих и крестьян. Особенно пристальным было внимание к членам партии и комсомольцам. В 1924 г. в комсомольских ячейках города «… удалось ставить отчеты отдельных комсомольцев о личной жизни и о работе». «Мы, таким образом, сумеем выявить личную жизнь каждого комсомольца»,- считало местное комсомольское руководство [9, л. 31]. В том же году из городской парторганизации было исключено из партии шесть партийцев – рабочих от станка, которые были членами Ленинского призыва. Им вменялось в вину не только нежелание голосовать за решения своих бюро, но и пьянство, наличие дома икон и совершение обряда крещения [15, л. 16, 17]. У ответственных работников местного уровня проявлялись другие недостатки: они проявляли «комчванство», неуважительное отношение к беспартийным, беспардонность по отношению к прислуге, которая, как в старые времена, тут же появилась у партийных бонз.

Многие из мужчин не хотели мириться с изменением социального статуса своих жен. Партийцы неоднократно высказывались о том, что своим женам они бы не позволили работать в партии. Недовольны мужчины были и тем, что женщины вовлекались в общественную жизнь, так как из-за собраний и заседаний жены надолго отлучаются от детей и некому разогреть и подать ужин. Даже в 1926 году на собрании жен рабочих-строителей Витебска один рабочий заявил: «Пусть меня исключат из союза, но в делегатки свою жену не пущу» [10, л. 53об.]. Закономерно поэтому то, что основную массу женской части партийно-комсомольского актива составляли молодые девушки.

Одной из распространенных форм борьбы с нормами, обычаями и привычками старой традиционной жизни стали знаменитые политсуды 1920-х гг. В ходе этих судов люди разных возрастных категорий, но чаще рабочая молодежь и женщины, подвергались общественному презрению. Для боящихся людского осуждения женщин, сформировавшихся еще в дореволюционной России, эти мероприятия были чрезвычайно неприятны. Страх общественного позора в данном случае выступает в качестве мотивации активности. В Витебске зафиксированы политсуды «над вечеринкой», над еврейскими комсомольцами за приготовление мацы, «над обрядом Пасхи» и показательные политсуды над антисемитами.

Значительную роль в пропаганде черт нового быта играла печать. «Крестьянская газета» и «Заря Запада» (издания ОК КП (б) Б) публиковали материалы о правильном уходе за детьми, о чистоте жилища, сообщали на своих страницах о примерах внедрения элементов нового быта. В рубрике «К новой жизни» «Крестьянская газета» публиковала сообщения с мест о проведении красных крестин, октябрин, красных вечеринок, антирелигиозных вечеров, борьбы с пьянством. Из дер. Боровляны Высочанского района сообщалось: « Взялись энергично наши деревенские комсомольцы за уничтожение самогонки и одновременно с этим начали устраивать красные вечеринки. На вечеринках что – сельдей в бочке» [5, л. 144]. В народном доме села Высочаны беспартийный крестьянин Г. «октябрил» своего ребенка. «Много народу собралось посмотреть, как по-советски «крестят» детей. Отвечая на приветствия партии, комсомола и других организаций, Г. сказал: «Отрекся я от богов и чертей, и к этому призываю всех граждан». Селькор М. Т-ский сообщал в газету следующее: «В деревне Мазолово новый быт постепенно завоевывает себе право. Не прошло еще года, как у нас была свадьба, трое октябрин и двое похорон и все без попа… Молодежь в церковь не ходит, и не только молодежь, но даже такие, которым лет 30 и больше». Автор констатировал, что в церковь, как правило, не ходят мужчины, но понемногу и женщины идут вслед за ними. Другой корреспондент, рассказывая об успехах местного женского движения, сокрушался: «Наши делегатки не любят, когда докладчик касается, хоть бы мимоходом, религии и бога. Пора уже понять, что бог ни

на одну каплю не облегчил женской доли, что улучшить свою жизнь могут только сами женщины, тесно сплотившись вокруг своей организации» [5, л. 175об.].

Партийно-государственными инстанциями предпринимались попытки изменить традиционные формы досуга рабочих и крестьян. На местных фабриках и заводах создавались рабочие клубы с библиотеками, хоровыми, драматическими, художественными кружками. Стало более доступным кино. Летом 1924 года в Витебске был торжественно открыт рабочий сад, где летними вечерами и в выходные дни можно было провести свободное время. В деревнях и местечках появились избы-читальни, народные дома. Однако рабочие и крестьяне руководствовались прежними представлениями о том, что есть труд, и что есть отдых. Многие мероприятия, проводимые в клубах, сопровождались традиционными возлияниями, выяснениями отношений на кулаках. Вместо скучных лекций на политические или научные темы молодежь хотела традиционных, но так не любимых властями «танцулек». Появились общегородская комиссия по борьбе с танцами, от клубов требовали не танцев, а реальной кружковой работы, организации культурного досуга пролетарских масс города [14, л. 22]. Однако реальная и каждодневная жизнь рабочих окраин и слобод мало изменилась. Нередко здесь по-прежнему процветали преступность, хулиганство, алкоголизм и проституция.

На борьбу со старым бытом население страны мобилизовали различные советские учреждения. Общество по борьбе с неграмотностью учило граждан читать, Общество воинствующих безбожников внедряло в массовое сознание атеизм. Дома санитарного просвещения и ячейки Красного Креста прививали рабочим и крестьянам санитарно-гигиенические навыки, боролись с антисанитарией.

Включилась в процессы формирования новых социальных норм и правил поведения и школа. Деятельность советской школы и педагогов в этом направлении была неоднозначной. Под прямым воздействием западных теорий и практики возник гигиенический уклон в воспитании детей (строгое соблюдение чистоты наряду с эмоциональной сдержанностью, а также скрупулезное наблюдение за физическим и умственным состоянием ребенка). Как на Западе, так и в Советской России складывается новый идеал ребенка – энергичного, эмоционально независимого, инициативного. Культивируются такие качества как физическое здоровье, опрятность, решительность, трудолюбие. Одежда пионеров 1920-х гг. удивительным образом по форме и стилю совпадала с «рациональной одеждой» в британской детской культуре этого же времени. Советские девочки, также как и их британские сверстницы, отвергали бантики, брошечки, рюши, воланы, пытались избавиться от слезливости, сентиментальности и игры в куклы. Как отмечает К. Келли: «Приезжающие в СССР журналисты, педагоги и медики, как ни тревожила их практиковавшаяся там, но их мнению, «индоктринация» детей, в целом горячо одобряли усилия Советского государства по преобразованию традиционной системы их воспитания. Критике подвергался не характер гигиенического идеала, а его неполное осуществление на практике» [11, с. 399 – 400].

Наблюдавшаяся тенденция к усилению «мальчишеских» черт в одежде и манерах советских девочек, проникавшая в детскую культуру под влиянием школы и пионерского движения, закреплялась достаточно сложно. Многие девочки и их родители противились происходившей унификации. Раздельное обучение мальчиков и девочек в дореволюционной России, строгие гендерные стереотипы поведения и внешнего вида в предшествующий период сдерживали быстрое насаждение новых бытовых практик и манер поведения. Так, в 1925 г. руководителей Витебского окружного отдела народного образования беспокоила сохранявшаяся в школах города «отделяемость мальчиков и девочек». В «Плане проведения Международного дня работниц в школах семилетки» предлагалось провести с 4 по 7 марта 1925 г. конкурс на лучший класс данной школы, «больше всего изживший отделяемость мальчиков от девочек». В устных газетах в юмористическом духе отметить отдельных учащихся или отдельные классы, придерживающиеся отделяемости и прочих «буржуазно-мещанских взглядов на женщину». Особая комиссия должна была выявить лучший класс на основе следующих критериев: «Лучшим классом считается тот, в котором меньше всего мальчиков и девочек, отделяющихся друг от друга. В котором больше всего девочек втянуто в общественную работу, в котором меньше всего девочек, сохранивших привычки «барышень» [12, л. 20].

В реальности наблюдались серьезные трудности и с внедрением правил гигиены, и культа физической культуры и мужественности. Только самые прогрессивные родители, знакомые с трудами педагогов, рационально выстраивали систему воспитания своих детей, отказывались от использования физических наказаний и так называемого «сюсюканья». Попытки же школы вести борьбу за привитие правил гигиены, здорового образа жизни часто сталкивались с жестокими реалиями жизни детей из заводских районов и вековых традиций быта крестьянских семей.

Протоколы заседаний школьных Советов Витебского округа за 1927 г. полны констатаций о том, что дети не просвещены в плане санитарии и гигиены, не снимают шапок в классах, курят в школе, матерятся [13, л. 309 об.]. Заведующий десятой школой-семилеткой вынужден был признать, что ученик третьего класса П. «…ведет себя возмутительно, рассылает записки с нецензурными словами, дерется. Мысли безнравственные, понятия развращенные, обижает каждого, уничтожает чужое – типичный пример дефективного ребенка» [13, л. 37 об.].

В сознание и поведение подрастающего поколения «впечатывались» новые жизненные приоритеты и ценности, нормы поведения в школе, семье, на улице. Школа играла важную роль в вытеснении религиозного сознания и привитии новых поведенческих норм. В 1924 г. Окроно рекомендовал провести антипасхальную кам-

панию по всем школам Витебского округа [14, л. 1 об.]. Пионеры участвовали в проведении антирелигиозных акций, становились членами кружков безбожников, выпускали стенные газеты соответствующего содержания. Велась массовая разъяснительная работа среди еврейских школьников, не посещавших уроков по еврейским праздникам. Постепенно вытеснялись хедеры. Уделялось большое внимание созданию советских школ для еврейских детей, учителей для которых готовил Еврейский педагогический техникум. Радикальная позиция детей по отношению к религии и церкви, формируемая в школе и в пионерских отрядах, вызывала многочисленные конфликты в семье, особенно в сельской местности.

В 1920-е гг. бытовое и идеологическое переплеталось достаточно часто. Пролетарский интернационализм, проповедуемый в советском обществе, в том числе и школе, предполагал классовую солидарность и желание помочь не только народам Китая, детям Германии, рабочим Польши, но и уважительные и терпимые отношения в своей, советской среде. Дети вовлекались в акции международной солидарности, собирали деньги для отправки их бастующим горнякам Англии в 1926 году. Вносили свой вклад в сбор средств на самолет « Наш ответ Чемберлену», слушали доклады о положении детей в капиталистических странах и зарождении там детского движения, но при этом проявляли нетерпимое отношение к своим соседям и одноклассникам. В Витебске, где значительную часть населения составляли евреи, наблюдался бытовой антисемитизм, особенно распространенный в Марковщине. Заведующий седьмой школой-семилеткой неоднократно докладывал в отдел народного образования о многочисленных нападениях учеников школы водников на детей из третьего еврейского класса его школы [13, л. 334]. В декабре 1928 года заметка о седьмой школе появилась даже в газете «Заря Запада». Ученики школы водников умудрялись даже в школу приходить с ножами. Уличное хулиганство было настоящим бедствием Марковщины. Подростки этого района безнаказанно терроризировали детей, и подчас, даже взрослых, о чем несколько раз говорилось на заседаниях и собраниях рабочих организаций Марковщины. Комиссия, изучавшая ситуацию в школе, признала, что во всех классах семилетки проводилось интернациональное воспитание, но уровень жизни в Марковщине, антисемитские настроения родителей оказывали отрицательное влияние на детей [13, л. 362].

О сложной ситуации в школах свидетельствовала и проводимая в конце 1928 года кампания по борьбе с алкоголизмом. Во всех школах города проводились общие собрания учеников 4 – 7-х классов с заслушиванием докладов «О вреде алкоголизма», «Культурная революция и борьба за здоровый быт», организовывались общешкольные ячейки по борьбе с пьянством, общества «Долой алкоголизм» [13, л. 313, 314, 317 об.].

Ситуация в школе, влияние ее на поведение детей, формирование нового советского быта во многом зависело и от самих педагогов. Определенная часть из них, несомненно, была увлечена строительством новой жизни, пафосом созидания нового коллективистского человека. Изучала то новое, что появилось в педагогической науке в СССР, и экспериментировала сама, раскрепощая инициативу детей. Но значительная часть учителей, особенно старой, дореволюционной закалки и воспитания, не воспринимала новшеств советской школы, не превращалась в педагогов-общественников и формально относилась к выполнению новых требований и установок. В одном из документов 1924 г. утверждалось, что учителя дружат с попами, «божатся» XIII съездом, неискренни и не хотят заниматься общественной работой [15, л. 10 об.]. А латышские большевики, проверявшие работу Поташнинской латышской школы, были поражены тем фактом, что один из учителей не видел разницы между «Детской болезнью левизны в коммунизме» и венерической болезнью в коммунизме [16, л. 388].

Заключение. Суммируя вышесказанное, можно сделать следующие выводы.

Во-первых, невозможно отделить процесс утверждения нового советского быта от политической социализации населения страны. Бытовое поведение людей выстраивалось по классовому принципу. Область приватного сужалась. Новые идеологические принципы вторгались в частную жизнь.

Во-вторых, серьезные изменения происходили в сфере брачно-семейных отношений. С одной стороны, уравнение в правах женщин и мужчин, облегчение практики разводов и семейных разделов, попытки оторвать женщин «от печи и кочерги» в определенной степени носили положительный характер и укладывались в русло процессов модернизации, происходивших в мире. С другой стороны, резко увеличилось число этих разводов, появилось большое количество матерей-одиночек, произошла определенная «примитивизация» отношений между мужчинами и женщинами.

В-третьих, агрессивное навязывание новых идейно-политических и моральных ценностей, стремление разрушить многие черты старого быта, пронизанного религиозностью и патриархальностью, вызывало скрытое или явное сопротивление части населения. Традиции социальных отношений, ценностные ориентации и психологические установки людей сопротивлялись навязываемым нормам. С трудом ломались гендерные стереотипы, многие женщины не желали, а значительная часть мужчин, даже партийцев, не была готова смириться с вторжением общественного контроля в их семейно-бытовую жизнь. Труднее приживались новая идеология, социально-экономические реалии и бытовые практики среди крестьян.

Вытеснение религиозно-бытовых традиций в жизни людей происходило через навязывание праздников-заместителей и новых революционных ритуалов, праздненств, мифологем.

В-четвертых, значительную роль в формировании у молодого поколения нового отношения к жизни, себе и обществу играла советская школа. Пропитываясь новой идеологией, она способствовала внедрению в сознание,

жизнь и быт детей новых политических, нравственно-бытовых, поведенческих норм и ценностей. Однако идеальная модель воспитуемого нового советского человека сталкивалась с реалиями жизни, корректировавшими идеал.

В-пятых, некоторые черты формируемых у детей бытовых навыков совпадали с исканиями прогрессивных педагогов и публицистов начала XX века. Движение за «свободное воспитание», отрицание физического наказания детей, практика нового ухода за ними получила официальную поддержку государства, а «мальчишеский» стиль поведения и отношений стал распространенным среди детей во всех детских учреждениях. В 1920-е гг. приветствовалась инициатива, самостоятельность в поведении детей, огромную роль в жизни и быту играл коллективизм.

В-шестых, решающую роль в трансформации быта, изменении отношений в семье играли партийные органы. Партийно-комсомольский актив активнее реагировал на новые установки в сфере быта и семьи. Молодежь легче усваивала новые поведенческие установки. Однако, многие черты в морально-бытовом поведении населения, в том числе и детей, оставались традиционными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Красная быль. Большевики в Витебске: Сб. статей, воспоминаний и материалов / под ред. С. Крылова. – Витебск, 1923. – 234 с.
2. Государственный архив Витебской области (далее – ГАВО). – Фонд 10051. – Оп. 1. – Д. 24. Протоколы заседаний секретариата окружкома КП (б) Б.
3. ГАВО. – Фонд 2262. – Оп. 1. – Д. 87. Т. 2. Протоколы ревкома и его отделов Велижского уезда.
4. Дом-коммуна // Витебск: Энцикл. справ. / Белорус. Сов. Энцикл.; Редкол.: И.П. Шамякин (гл. ред.) и др. – Минск: БелСЭ, 1988. – 408 с.
5. ГАВО. – Фонд 170. – Оп. 1. – Д. 434. Программы вечеров, афиши, памятки, листовки, объявления культурно-просветительных учреждений. 6 марта 1924 г. – 20 апреля1925г.
6. ГАВО. – Фонд 10051-п. – Оп. 1. – Д. 318. Квартальные отчеты о работе окружкома, окрисполкома и его отделов за III квартал. 07.1925 – 09.1925.
7. ГАВО. – Ф. 56. – Оп. 1. – Д. 185. Протоколы заседаний и отчеты о работе Витгубнаца за 1922 г.
8. Карпекін, К. «…Даць нованароджанай імя Леніна!» / К. Карпекін // Народнае слова. – 2009. – 25 жн. – С. 5.
9. ГАВО. – Фонд 10051-п. – Оп.1. – Д. 178. Протоколы собраний ячеек металлистов КПБ. 1924 г.
10. ГАВО. – Фонд 2289. – Оп. 1. – Д. 106б. «Заря Запада», 1926 г., Т. 3 (IX – XII)
11. Келли, К. «Хочу быть трактористкой!» (Гендер и детство в довоенной советской России) / К. Келли // Социальная история. Ежегодник, 2003. Женская и гендерная история. – Москва: РОССПЭН, 2003. – С. 385 – 410.
12. ГАВО. – Фонд 170. – Оп. 1. – Д. 110. Постановления, циркуляры Наркомпроса БССР и окроно об окончании учебного года, переводных коллоквиумах, о взыскании платы за обучение в школах БССР, протоколы заседаний инспектуры, ответработников и коллегии окроно. 10 января – 24 декабря 1925 г.
13. ГАВО. – Фонд 170. – Оп.1. – Д. 164.Т.2 Протоколы заседаний школьных советов школ округа, совещания окружных инспекторов БССР, план проведения «Недели Обороны по округу в 1928 году».
14. ГАВО. – Фонд 170. – Оп.1. – Д. 332. Протоколы заседаний коллегии окроно, совещания ответственных работников окроно от 8 мая 1924 г., протоколы отдела агитации и пропаганды угорревкома КПБ.
15. ГАВО. – Фонд 10051-п. – Оп. 1. – Д. 15. Протоколы I окружной партконференции и материалы к ней. 06. – 10.12.1924 года.
16. ГАВО. – Фонд 10051-п. – Оп. 1. – Д. 434. Протоколы заседаний бюро национальных секций, заседаний коллегии агитпропотдела, совещаний руководителей городских делегатских собраний. 22.12.1925 – 01.11.1926 г.

ЭТНАГРАФІЯ І ФАЛЬКЛОР

АКТУАЛЬНЫЯ ПРАБЛЕМЫ БЕЛАРУСКАЙ ЭТНАЛОГІІ

чл.-кар. НАН Беларусі, д-р гіст. навук, праф. М.Ф. ПІЛІПЕНКА
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

Паважаныя калегі! Міжнародная канферэнцыя, у якой мы ўдзельнічаем, адбываецца ў знакавы час. Спаўняецца 20 год існавання асобнай, самастойнай беларускай дзяржавы, развіцця беларускага грамадства ў сучаснай эканамічнай, палітычнай і сацыяльнай сістэме свету. Гэта якасна новы этап беларускай гісторыі. Для яго характэрна фарміраванне сучасных беларускіх гуманітарных навук. На гэтым этапе ўзнікаюць новыя задачы. Актуальным для кожнай беларускай гуманітарнай навукі становіцца асэнсаванне новых задач і іх вырашэнне.

Шэраг такіх задач паўстае і перад беларускай этналогіяй. Найбольш важная, вялікая задача сучаснай беларускай этналогіі – разгледзець беларускае грамадства як феномен еўрапейскай і сусветнай цывілізацыі. Гэта неабходна для навуковай распрацоўкі беларускай гісторыі, разумення гістарычных каранеў беларускага грамадства, яго сувязей з суседнімі грамадствамі, асэнсавання свайго месца ў еўрапейскай і сусветнай цывілізацыі, назапашанага вялікага патэнцыялу для далейшага паспяховага развіцця, усведамлення перспектыў, якія патрэбна рэалізаваць у сучасны перыяд.

Бясспрэчна, што для таго, каб вырашыць гэтую вялікую задачу, неабходна істотнае абнаўленне навуковых уяўленняў беларускай этналогіі.

Па-першае, з улікам дасягненняў еўрапейскай і сусветнай навукі патрэбна па-новаму разглядзець гістарыяграфічную спадчыну беларускай этналогіі. Яе мэта – згодна распрацаваць па перыядах, вылучаных на падставе асноўных падыходаў, спосабаў аналізу фактаў. У гісторыі беларускай этналогіі такіх асноўных падыходаў чатыры – міфалагічны, эвалюцыйны, гістарычны і сучасны сінтэтычны, які спалучае станоўчыя элементы папярэдніх падыходаў. Новая распрацоўка гісторыі беларускай этналогіі выявіць яе сувязь з гісторыяй сусветнай этналогіі, спецыфіку ў сучасны перыяд, канструктыўныя перспектывы далейшага развіцця.

Па-другое, вельмі важна абнавіць навуковыя ўяўленні аб этнічным развіцці беларускага грамадства. Актуальным з’яўляецца крытычны аналіз існуючых поглядаў, абнаўленне навуковых паняццяў аб відах і тыпах этнічных супольнасцей, распрацоўка на новай тэарэтычнай аснове перыядызацыі этнічнай гісторыі Беларусі і больш глыбокае даследаванне ўсіх перыядаў, абнаўленне навуковых уяўленняў аб сацыяльным складзе беларускага этнасу на розных гістарычных стадыях, характары яго культуры на гэтых стадыях, асноўных тэндэнцыях эвалюцыі этнічных супольнасцей Беларусі.

Істотнае значэнне мае даследаванне этнакультурнага развіцця Рэспублікі Беларусь у перыяд, які ахоплівае апошнія 20 гадоў – час існавання асобнай беларускай дзяржавы. Актуальная задача беларускай этналогіі – вызначыць ролю традыцыйнай культуры беларускага грамадства ў сучасных цывілізацыйных працэсах, уплыў узаемадзеяння канфесій, культурных сувязей беларусаў з народамі суседніх дзяржаў на этнакультурнае развіцце Рэспублікі Беларусь, разгледзіць інтэграцыю этнічных супольнасцей Беларусі ў новых эканамічных, палітычных і сацыяльных умовах развіцця. Навуковая распрацоўка гэтых праблем прызвана садзейнічаць далейшай кансалідацыі беларускага грамадства, умацаванню беларускай дзяржавы, такім чынам спрыяць паспяховаму развіццю этнічных супольнасцей Рэспублікі Беларусь.

Па-трэцяе, вельмі актуальным з’яўляецца шэраг пытанняў даследавання традыцыйнай культуры беларускага грамадства. Наспела неабходнасць абнавіць паняцце «традыцыйная культура». Неабходна выявіць у тых з’явах, якія беларуская этналогія адносіць да традыцыйнай культуры, такія іх рысы, якія дазваляюць лічыць традыцыйнымі не толькі з’явы, што існавалі ў далекім мінулым, але і тыя, што ўзніклі ў новы і навейшы час. Гэта дасць магчымасць аднесці да традыцыйнай культуры ўсе з’явы, якія складаюць фундамент, аснову любога грамадства, у тым ліку і сучаснага. Для іх характэрна такая рыса, як паўтаральнасць. Абнаўленне паняцця «традыцыйная культура», «традыцыя» у этналогіі выяўляе перспектыва гэтай навукі не толькі ў цяперашні час, але і будучым, фарміруе ўяўленне аб беларускай этналогіі, як навуцы, якая вывучае пэўныя рысы грамадства ва ўсе гістарычныя перыяды, у тым ліку і сучасны, і ў наступны, што зменіць сучасны. У выніку абнаўлення паняцця «традыцыйная культура» прадмет беларускай этналогіі пашырыцца. Яна стане яшчэ больш актуальнай, неабходнай для грамадства навукай.

Для таго, каб зрабіць новы крок у даследаванні традыцыйнай культуры беларускага грамадства, патрэбна больш дакладна акрэсліць кола з’яў, якія павінна вывучаць беларуская этналогія, пашырыць агульнае паняцце «культура», адносіць да яго не толькі, галоўным чынам, вынікі чалавечай дзейнасці, але і яе спосабы. Наспеў час таксама больш дакладна вырашыць пытанне аб падзеле тых з’яў, што адносяць да культуры, на асноўныя групы, у адпаведнасці з сусветнай этналогіяй, вылучыць, апрача матэрыяльнай і духоўнай культуры таксама сацыяльную. Менавіта сацыяльная і духоўная культура беларускага грамадства даследавана ў меншай ступені, чым матэрыяльная. Таму даследаванне сацыяльнай і духоўнай культуры з’яўляецца вельмі актуальным і ў сучасны перыяд. Менавіта ў гэтых частках культуры ў параўнанні з матэрыяльнай у большай ступені і даўжэй будзе захоўвац-

ца этнічная спецыфіка. Менавіта традыцыйная сацыяльная і асабліва духоўная культура не так хутка змяняюцца. У якасці прыклада можна назваць такую частку духоўнай культуры, як рэлігія.

Неабходна больш поўна вывучыць традыцыйную супольнасць і духоўную культуру беларускага грамадства. Застаецца амаль недаследаванай беларускай этналогіяй большасць уласцівых для этнічных супольнасцей Беларусі грамадскіх аб'яднанняў другой паловы XX – пачатку XXI стагоддзяў, устойлівыя формы эканамічных адносін у этнічных супольнасцях, устойлівыя формы і спосабы дзейнасці дзяржаўных арганізацый. Даследаванне гэтых праблем дазволіць больш поўна ўсебакова ведаць сацыяльнае жыццё, як беларускага этнасу, так і іншых супольнасцей Беларусі.

Што тычыцца духоўнай сферы беларускага грамадства, то недастаткова, у найменшай ступені беларускай этналогіяй вывучана сакральная культура, як беларускага этнасу, так і іншых этнічных супольнасцей Беларусі, яе ўплыў на іншыя часткі культуры – на традыцыйную сацыяльную і матэрыяльную культуру.

Важнай, вельмі складанай і амаль недаследаванай часткай духоўнай культуры з'яўляецца менталітэт этнічных супольнасцей Беларусі. Навуковае вывучэнне гэтай праблемы, як і іншых праблем духоўнай культуры, патрабуе прыцягнення міждысцыплінарнага падыходу, валодання вопытам сумежных навук, найперш лінгвістыкі, псіхалогіі, філасофіі. Таму чакаць хуткіх вынікаў у даследаванні гэтай праблемы не даводзіцца. Але без яе вырашэння нельга лічыць, што этнічная супольнасць вывучана глыбока, усебакова, паколькі менталітэт з'яўляецца, бадай самай устойлівай, важнай рысай духоўнай культуры, рысай, якая вызначае ўспрыняцце, ацэнку і рэакцыю асобы этнічнай супольнасці на іншыя з'явы культуры, у тым ліку адносіны да людзей, прыроды, падзей. Вырашэнне гэтай задачы будзе азначаць значны крок наперад у развіцці беларускай этналогіі.

У пачатковым стане знаходзіцца даследаванне рэгіянальных, лакальных рыс сацыяльнай і духоўнай культуры беларускай этнічнай супольнасці. Навуковых прац па гэтай праблеме няшмат, і яны не ахопліваюць усе часткі сацыяльнай і духоўнай культуры, не ахопліваюць усю этнічную тэрыторыю беларусаў. Для вырашэння гэтай праблемы патрэбна вялікая колькасць даследчыкаў за працяглы час. Але яе неабходна вырашаць, каб мець багатае ўяўленне аб разнастайнасці беларускай сацыяльнай і духоўнай культуры, сувязях беларускага этнасу ў гэтых сферах культуры з іншымі, асаблівымі суседнімі этнічнымі супольнасцямі.

Паспяхова вырашыць названыя ў дакладзе магчыма толькі пры ўмове выкарыстання станоўчага вопыту еўрапейскай і сусветнай этналогіі, яго творчай перапрацоўкі. Вырашаючы названыя праблемы, беларуская этналогія ў большай ступені набудзе рысы сусветнай этналагічнай навукі, яшчэ ў большай ступені стане яе састаўной часткай.

АБРАД «СТАЎРОЎСКІЯ ДЗЯДЫ» НА ДОКШЫЧЧЫНЕ

У.Я. АЎСЕЙЧЫК
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

На аснове палявых этнаграфічных матэрыялаў, а таксама пісьмовых крыніц разглядаецца абрад Стаўроўскія Дзяды на Докшыччыне. Асаблівая ўвага ўдзяляецца аналізу гістарыяграфіі праблемы, устанаўленню варыянтаў назвы абраду, выяўленню арэалу распаўсюджання і часу правядзення, вызначэнню структуры, зместу і ходу абраду, характарыстыцы сучаснага стану і ступені захаванасці абраду.

Ушанаванне памерлых продкаў з'яўляецца неад'емнай рысай кожнага грамадства. Як адзначаў вядомы англійскі этнолаг XIX ст. Э. Тайлар, «у календарах многіх народаў, колькі б гэтыя апошнія ні адрозніваліся паміж сабой па нацыянальнасці і ўзроўні цывілізацыі, можна аднолькава знайсці асобныя дні для святкавання ў гонар памерлых» [1, с. 273]. Безумоўна, гэта характэрна і для беларускага этнасу, хаця рэгіянальная спецыфіка і канфесійныя адметнасці наклалі свой адбітак на ўшанаванне продкаў. У цыкле каляндарных памінальных абрадаў асобнае месца займаюць Дзяды. Яны з'яўляюцца адной з самых архаічных і духоўна адметных традыцый беларускага этнасу.

У адрозненне ад іншых памінак, уключаных у народны каляндар, абрад Дзяды адзначаецца дома, звычайна без наведвання могілак. Аднак у сучасны перыяд амаль ва ўсіх рэгіенах Беларусі, у тым ліку і на Падзвінні, для Дзядоў характэрнай рысай з'яўляецца спарадычнае наведванне могілак [2, с. 205]. Паводле народных уяўленняў, у гэтыя дні душы памерлых продкаў спускаюцца на зямлю, каб паглядзець, як іх ушаноўваюць, і прыходзяць у свае хаты на памінальную вячэру [3, с. 296]. Дзяды адзначаюцца некалькі разоў на год. Іх колькасць, назва, час і асаблівасці правядзення ў асобных месцах нават невялікага рэгіену могуць адрозніваца. Часткай агульнага памінальнага комплексу Дзяды і адметнай духоўнай традыцыяй беларусаў Докшыччыны з'яўляецца абрад Стаўроўскія Дзяды.

Адметнасць дадзенага абраду заключаецца не толькі ў яго лакальнай спецыфіцы. Справа ў тым, што са Стаўроўскімі Дзядамі звязана паданне, у адным з варыянтаў якога некаторыя даследчыкі бачаць этнаганічны міф беларусаў. Адсюль вялікая цікавасць да дадзенай праблематыкі і яе папулярнасць у

айчыннай гуманітарыстыцы. Сляды гэтага міфа знайшлі адлюстраванне і ў беларускай мастацкай літаратуры. В. Дунін-Марцінкевіч на аснове сюжэта дадзенага падання напісаў другую частку сваей паэмы «Вечарніцы» (1855), якая мае назву «Стаўроўскія Дзяды» [4, с. 210 – 221]. Есць падставы лічыць, што гэтае паданне знайшло адлюстраванне і ў творах Ф.М. Дастаеўскага [5, с. 39].

Гісторыя вывучэння абраду Стаўроўскія Дзяды мае даўнюю традыцыю. Упершыню ў літаратуры паданне, з якім даследчыкі звязваюць паходжанне абраду і тлумачэнне яго назвы, было апублікавана ў кнізе пісьменніка і этнографа Яна Баршчэўскага «Шляхціц Завальня, або Беларусь у фантастычных апавяданнях» у 1845 г. [6]. Згодна з гэтым паданнем, недалека ад маентка Краснаполь жыў магутны асілак Бой. І былі ў яго два сабакі: Стаўры і Гаўры. Былі яны вельмі дужыя і часта дапамагалі князю на паляванні. Пасля смерці сабак Бой загадаў сваім падданым шанаваць іх і для гэтага былі прызначаны адпаведныя памінальныя дні [6, с. 139]. Адсюль, як лічыцца, і бяруць свой пачатак Стаўроўскія Дзяды. У сваей працы аўтар таксама згадвае і некаторыя элементы абраду, звязанага з шанаваннем сабак князя [6, с. 139]. У наступным, з кнігі Я. Баршчэўскага гэтыя матэрыялы пераходзяць у іншыя працы, і шэраг аўтараў спасылаюцца на іх пры апісанні Стаўроўскіх Дзядоў.

Уласна першыя этнаграфічныя звесткі пра Стаўроўскія Дзяды адносяцца да сярэдзіны XIX ст. У гэты час адметнай падзеяй для беларускай этнаграфіі стаў выхад у 1847 г. у Вільні кнігі Яўстафія Піевіча Тышкевіча «Апісанне Барысаўскага павета» [7]. Акрамя цэлага шэрагу этнаграфічных матэрыялаў, прадстаўленых у працы, тут змешчаны і кароткія звесткі аб памінальных традыцыях беларускага насельніцтва ў ваколіцах Докшыцаў на Стаўроўскія Дзяды [7, s. 376][19]. Пры апісанні дадзенага абраду аўтар прыводзіць ужо згаданае паданне з кнігі Я. Баршчэўскага [7, s. 377]. Па меркаванню Г.А. Каханоўскага, Я. Тышкевіч хутчэй за ўсе запазычыў з кнігі Я. Баршчэўскага не толькі паданне, але і сам абрад [10, с. 213].

У сярэдзіне XIX ст. з'явіліся і іншыя апісанні беларускіх этнографаў-аматараў. Сярод іх асобнае месца належыць Паўлу Міхайлавічу Шпілеўскаму і яго працы «Беларусь у характарыстычных апісаннях і фантастычных яе казках» [11]. Праца друкавалася ў 1853 – 1856 гг. у часопісе «Пантэон» і складаецца з 16 нарысаў[20]. Тут П. Шпілеўскі апублікаваў багата фальклорных і этнаграфічных матэрыялаў. У гэтай працы аўтар не абышоў увагай і пахавальна-памінальную абраднасць беларусаў, прысвяціўшы ей асобны нарыс «Пахаванне і памінкі» [11, с. 141 – 155]. Сярод памінальных абрадаў даследчык згадвае Стаўроўскія Дзяды і змяшчае апісанне абраду, зробленае ў мястэчку Докшыцы Мінскай губерні [11, с. 152 – 153]. П. Шпілеўскі ў гэтым нарысе прыводзіць і крыху зміненае змястоўна паданне Я. Баршчэўскага пра сабак Стаўры і Гаўры [11, с. 151 – 152].

Кароткае апісанне памінання памерлых продкаў беларускімі сялянамі Полацкага павету на Дзмітрыеўскія Дзяды змешчана ў ананімным артыкуле ў «Весніку Заходняй Расіі» за 1866 г. [12]. У гэтым апісанні згадваецца «дзіўная цырымонія», асобныя элементы якой нагадваюць Стаўроўскія Дзяды. Па словах аўтара, дадзеная «цырымонія» суправаджала абрад «гадоў сорак таму назад» ад моманту напісання артыкула [12, с. 274].

У 1869 г. выходзіць праца Міхаіла Аляксеевіча Дзмітрыева «Збор песень, казак, абрадаў і звычаяў сялян Паўночна-Заходняга краю» [13], у якой было змешчана апісанне Стаўроўскіх Дзядоў. У зборніку аўтар адвеў спецыяльны раздзел пазначанай праблематыцы («Стаўрускія дзяды або Семка») [13, с. 219 – 220]. Тут М. Дзмітрыеў коратка адзначыў асаблівасці правядзення Стаўроўскіх (Стаўрускіх) Дзядоў «у некаторых месцах Дзісенскага павета» [13, с. 219], а таксама змясціў ўжо вышэй прыгаданае паданне пра сабак князя Бая (Буя) [13, с. 220].

Дадзеная праблематыка знайшла свае адлюстраванне і ў працы іншага даследчыка, чыя дзейнасць адносіцца да 60–70-х гг. XIX ст. – Юліяна Фаміча Крачкоўскага. У 1874 г. выходзіць яго кніга «Быт заходнебеларускага селяніна» [14], у якой змешчаны таксама заметкі і пра памінанне памерлых беларусамі на Траецкія Дзяды. Па словах аўтара, гэтыя Дзяды вядомыя пад назвамі «Семуха» (назва паходзіць ад таго, што адзначаецца на семым тыдні пасля Вялікадня) ці «Стаўрускіх» Дзядоў [14, с. 123]. Для тлумачэння паходжання абраду і яго назвы Ю. Крачкоўскі прыводзіць паданне пра князя Боя і яго сабак Стаўры і Гаўры [14, с. 123 – 124]. Пры апісанні дадзенага абраду даследчык спасылаецца на ўжо згаданыя працы Я. Тышкевіча [7] і М. Дзмітрыева [13].

Змястоўны матэрыял, прысвечаны Стаўроўскім Дзядам, утрымліваецца ў працы «Уклад», якая была напісана праваслаўным святаром в. Гняздзілава Вілейскага павету (сучасны Докшыцкі раен) Аляксандрам Троіцкім. Сама праца публікавалася ў 1875 – 1876 гг. у некалькіх нумарах «Літоўскіх епархіяльных ведамасцей». У адным з нумароў аўтар разглядае памінальную абраднасць беларускіх сялян в. Гняздзілава. Адметнай асаблівасцю памінальнай абраднасці вяскоўцаў дадзенай мясцовасці А. Троіцкі выдзеліў Стаўроўскія Дзяды [15, с. 153 – 154]. Пры апісанні абраду аўтар не спасылаецца на раней выдадзеныя працы па дадзенай праблематыцы, а выкарыстоўвае толькі ўласныя назіранні. Па гэтай прычыне яго апісанне Стаўроўскіх Дзядоў значна адрозніваецца ад апісання іншых аўтараў. Нягледзячы на тое, што праца была напісана з пазіцыі праваслаўнага святара, яна змяшчае даволі падрабязныя апісанні не толькі царкоўнага памінання памерлых.

[19] Гэты тэкст, перакладзены на рускую мову, быў змешчаны таксама ў другой частцы першага тому «Матэрыялаў...» (1890) П.В. Шэйна [8, с. 629 – 630]. А перакладзенае на беларускую мову апісанне Стаўроўскіх Дзядоў з працы Я. Тышкевіча было уключана ў зборнік «Пахаванні. Памінкі. Галашэнні», што выйшаў у 1986 г. у серыі «Беларуская народная творчасць» [9, с. 186 – 187].

[20] У 2010 г. праца была перавыдадзена.

У 1873 г. у газеце «Рускі мір» пад крыптанімам «О. Б-вский» выйшаў артыкул «Прымхлівыя абрады прастанароддзя Заходняга краю», які змяшчаў матэрыялы па Стаўроўскіх Дзядах. Праз год гэты артыкул быў перадрукаваны ў «Кіеўскіх губернскіх ведамасцях» [30]. Менавіта гэтая публікацыя стала крыніцай для аналізу дадзенай праблематыкі вядомым этнографам і філолагам Усеваладам Федаравічам Мілерам, у выніку чаго з'явілася яго праца «З нагоды аднаго літоўскага падання» [16]. Артыкул выйшаў у 1880 г. у 8 томе «Старажытнасцей» (зборнік прац Маскоўскага археалагічнага таварыства). У ім аўтар даволі падрабязна аналізуе абрад Стаўроўскія Дзяды, а таксама прадстаўляе сваю версію рэканструкцыі міфа пра князя Бая і яго сабак Стаўры і Гаўры, праводзячы паралелі з індыйскай, іранскай, грэчаскай і германа-скандынаўскай міфалогіямі.

Сціслая інфармацыя аб адным цікавым звычаі ў ваколіцах Докшыц, які нагадвае абрадавыя дзеянні на Стаўроўскія Дзяды, была змешчана Адамам Кіркорам у III томе выдання «Жывапісная Расія», які выйшаў у 1882 г. [17, с. 42].

Яшчэ адзін варыянт падання пра князя Бая і яго сабак быў апублікаваны Еўдакімам Раманавічам Раманавым у IV выпуску «Беларускага зборніка», які выйшаў у 1891 г. У зборніку яно было змешчана ў выглядзе гутаркі «Бай» [18, с. 174 – 176]. Апроч сюжэта пра князя Бая і яго сабак, гэтая гутарка, па словах А. Луцкевіча, цікава і тым, што «дае створаны народнай фантазіяй вывад беларускіх радоў, называючы як пачынальніка легендарнага князя Боя, які быццам жыў у ваколіцах Дрысы і меў двух цудоўных сабак – Стаўру й Гаўру <...>« [19, с. 188]. Гутарка была ўзятая Е. Раманавым з рукапісу, які быў прадстаўлены яму рэдактарам «Віцебскіх губернскіх ведамасцей» В.С. Сафонавым. Той, у сваю чаргу, атрымаў рукапіс з г. Енісейска ад Максіміліяна Іосіфавіча Маркса, які ў 20 – 40-я гг. XIX ст. жыў у Віцебску [18, с. 174]. Рукапіс змяшчаў апрацаваную па-руску «Беларускую радавую гутарку» вядомага на Віцебшчыне гутарніка Язэпа (Піліпа) Смурага [19, с. 188]. Па словах М. Маркса, яна была запісана ад Смурага ў перыяд з 1826 па 1829 гг. [19, с. 188]. Е. Раманаў палічыў дадзеную гутарку псеўданароднай, але ўсе ж змясціў яе ў сваім зборніку, пераклаўшы на дрысенскі дыялект беларускай мовы [18, с. 174].

На пэўны час з навуковай літаратуры знікае цікавасць да дадзенай праблематыкі. Але ўжо на пачатку XX ст. яна становіцца аб'ектам увагі шэрагу даследчыкаў. У 1913 і 1914 гг. у «Нашай ніве» выходзяць два артыкулы Вацлава Юсцінавіча Ластоўскага, прысвечаныя Стаўроўскім Дзядам. У артыкуле «Беларускі радавод», які выйшаў у 1913 г. пад псеўданімам Ю. Верашчака, В. Ластоўскі змяшчае сваю версію паходжання абраду. Як лічыць аўтар, яны бяруць сваю назву ад памінак па волатах *стаўрах* (мужчынах) і *гаўрах* (жанчынах) [20, с. 3]. У гэтым абразку ад легендарных *стаўраў* і *гаўраў* В. Ластоўскі выводзіць і паходжанне беларусаў, а таксама пералічвае дзесяткі радоў і каленаў тутэйшага народа. Тэкст гэтага падання, як адзначае сам аўтар, быў перапісаны ім з нейкай рукапіснай кнігі і параўнаны з надрукаванай у IV томе «Беларускага зборніка» гутаркай «Бай» [20, с. 3]. У наступным сваім артыкуле «С пад праху векоу» В. Ластоўскі коратка пераказвае паданне пра сабак Стаўры і Гаўры, якое праўда, не лічыць народным, а разглядае яго як пазнейшую прыдумку хрысціянскага духавенства [21, с. 3]. Так жа коратка ен адзначае і некаторыя асаблівасці правядзення Стаўроўскіх Дзядоў.

У 1925 г. у рыжскай газеце «Голас беларуса» была апублікавана легенда пра паходжанне беларусаў ад Белаполя, сына Бая, якому пасля смерці бацькі засталіся сабакі Стаўры і Гаўры. [22, с. 78 – 79]. Гэты варыянт легенды адрозніваецца ад іншых наяўнасцю ў ей касмаганічнага сюжэту. Легенда пачынаецца з апісання стварэння свету, а Бай выступае ў ей як першы чалавек на свеце. Гэтая легенда была запісана Б. Рыкам на тэрыторыі былога Рэжыцкага павета Віцебскай губерні [22, с. 440]. Праўда, ніякіх звестак пра Стаўроўскія Дзяды яна не ўтрымлівае.

Інтарэс да беларускай народнай культуры, у тым ліку і да памінальнай абраднасці, у гэты перыяд праяўляўся і з боку польскіх вучоных. У 1925 г. у часопісе «Lud» выходзіць праца Ю. Галомбэка «Беларускія дзяды» [23]. Характарызуючы памінальныя традыцыі беларускага насельніцтва, аўтар аналізуе і Стаўроўскія Дзяды [23, s. 21 – 22]. Пры аналізе дадзенай праблематыкі даследчык абапіраўся на матэрыялы, змешчаныя ў працы У. Мілера [16] і зборніку П. Шэйна (апісанне абраду Я. Тышкевіча) [8].

У наступным інтарэс даследчыкаў да гэтай тэмы знікае на досыць працяглы перыяд. Аднак, пачынаючы з 80-х гг. XX ст. у этнаграфічнай літаратуры з'яўляюцца публікацыі, якія датычаць дадзенай праблематыкі. Узрастанне цікавасці да Стаўроўскіх Дзядоў і падання, звязанага з абрадам, назіраецца як сярод беларускіх даследчыкаў (С. Санько [24 – 28][21], Ю. Гурская [5], А. Цітавец [29], Дз. Вінаходаў [30], У. Лобач і А. Шышкоў [31]), так і замежных аўтараў (Вяч.Ус. Іваноў і У.М. Тапароў [32], Е. Стрэльчык [33]). Аднак большасць гэтых прац была прысвечана аналізу падання (ці яе асобных аспектаў) пра князя Бая/Боя/Буя і яго сабак Стаўры і Гаўры. Пэўным выключэннем з гэтых публікацый стала даследаванне Юліі Аляксандраўны Гурскай «Старажытныя прозвішчы сучаснага беларускага арэала на славянскім і балтыйскім фоне» (2007) [5]. У сваім даследаванні аўтар у кантэксце аналізу старажытных беларускіх асабістых імен (у прыватнасці імены Бой, Стаўры і Гаўры), разглядае і Стаўроўскія Дзяды, прысвяціўшы

[21] Артыкулы «Бай», «Стаўры і Гаўры» выйшлі яшчэ ў першым выданні «Беларускай міфалогіі» (2004).

дадзенай праблематыцы асобную главу [5, с. 36 – 102]. У аснове аналізу Стаўроўскіх Дзядоў ляжаць матэрыялы ўласных палявых даследаванняў аўтара, запісаных ў Докшыцкім раене Віцебскай вобласці.

Дадзеная праблематыка закраналася і ў абагульняючых працах, у якіх разглядалася памінальная абраднасць беларусаў [9, с. 40; 34, с. 58, с. 398; 35, с. 120, с. 181 – 182; 36, с. 101].

Такім чынам, гісторыя вывучэння абраду Стаўроўскія Дзяды ў навуковай літаратуры мае даўнюю традыцыю. Хоць першыя працы з'явіліся яшчэ ў сярэдзіне XIX ст., уласна навуковы аналіз дадзенай праблематыкі (бадай, за выключэннем прац У. Мілера [16] і Ю. Галомбэка [23]) пачаўся толькі напрыканцы XX ст. Пры гэтым, пераважная ўвага даследчыкаў была з'арыентавана на аналіз і рэканструкцыю міфа, у той жа час як абраду адводзілася другараднае значэнне. Працы, у якіх усе ж удзялялася ўвага разгляду самога абраду, характарызуюцца разнабоем, а, часам, і павярхоўнасцю ў выкладанні матэрыялу. Усе гэта абумоўлівае неабходнасць у больш дэтальным і цэльным аналізе абраду.

Назва абраду. Пры намінацыі дадзенага памінальнага абраду існуе варыятыўнасць. Як вынікае з этнаграфічнай літаратуры і матэрыялаў сучасных палявых даследаванняў, самымі распаўсюджанымі назвамі абраду з'яўляюцца *«Стаўрóўскія Дзяды»* (М. Дзмітрыеў, а за ім услед і Ю. Крачкоўскі, падаюць такую назву – *«Стаўрускія Дзяды»* (*«Ставрусские Деды»*) [13, с. 219; 14, с. 123]) і *«Стаўры»* (з варыянтамі націску на першы ці апошні склад). Для Докшыччыны ў сучасны перыяд характэрны і іншыя назвы абраду, вытворныя ад слоў «*стаўры*», «*стаўроўскія*»: «*Стаўрыны* спраўлялі, а што за яны <...>»[22]. Ю. Гурскай удалося зафіксаваць у рэгіене 12 варыянтаў назвы абраду [37, с. 13]. Сярод іх і такія назвы абраду: *«Стаўрóвы»*, *«Стаўры, Гаўры»*, *«Стаўры, Гаўры, гам»* [5, с. 80]. В. Ластоўскі прыводзіць яшчэ адну назву – *«Старарускія Дзяды»* [21, с. 3], якая, аднак, у іншых крыніцах больш не сустракаецца.

Што датычыць паходжання назвы Стаўроўскія Дзяды, то на гэты конт існуе некалькі меркаванняў. Бадай самай распаўсюджанай з'яўляецца версія аб паходжанні яго назвы ад мянушак сабак міфічнага князя Бая/Боя/Буя, а паходжанне самога абраду ад памінак па іх. У доказ гэтага аўтары прыводзяць паданне, запісанае яшчэ Я. Баршчэўскім. «Непадалек ад гэтых мясцін, над рэчкаю Дрысаю, стаіць маентак Краснаполь, акружаны х усіх бакоў лесам. Там есць месца, дзе, кажуць, жыў калісьці – яшчэ за паганскім часам – князь Бой, што выславіўся на Белай Русі як магутны асілак. Ен княжыў над усім людам з гэтых дзікіх краеў на берагах Дрысы. Яго звычайнаю забавай было паляванне з лукам і стрэламі ў пушчах на ласеў і іншых дзікіх звяроў. Меў ен пару верных ганчакоў; адзін зваўся Стаўры, другі – Гаўры. Былі яны надзвычай дужыя і кемныя; найстрашнейшы мядзведзь у сутычцы з імі не мог вытрываць; яго адразу ж разрывалі як харты зайца.

Калі Бой на ловах адыходзіў ад сяброў і акружалі яго разбойнікі, дык ен разганяў і забіваў іх, пускаючы сваіх дужых сабак. Не раз, калі заблукае ў далекіх лясах, сабакі, ідучы наперад, выводзілі яго на дарогу і да самага дому.

Шмат разоў гэтыя сабакі ратавалі гаспадара ад небяспекі і былі найпрыемнейшаю забавай ў яго жыцці. Загадаў ен падданым сваім, каб шанавалі сабак сваіх і віталі іх як найважнейшых асобаў з ягонага почту. А калі ад старасці сабакі адзін за адным памерлі, дык за заслугі прызначаны былі ім святыя дні.

Люд збіраўся на тое месца, дзе закапалі іх косці, прыносіў пітво і ежу. Гулялі да позняе ночы. Рэшткі пачастункаў і косці кідалі ў вогнішча, паўтараючы імены двух ганчакоў – «Стаўры! Гаўры!» – і выклікалі цені з таго свету.

І цяпер яшчэ паміж людам у некаторых сялянскіх хатах патаемна спраўляюць тое свята раз на год – перад Семухаю. Гаспадар бярэ які ласы кавалак, нахіляецца пад стол і тройчы паўтарае:

– Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» [6, с. 139; гл. таксама: 7, s. 376 – 377; 11, с. 151 – 152; 13, с. 220; 14, с. 123 – 124].

Некалькі падобнае паданне яшчэ і сення можна пачуць на Докшыччыне. *«– А вот што гэта за Стаўроўскія Дзяды?* – Ну даўней тата мой, ну дык ен казаў гэдак, што гэта ў пана сабака быў Ставер, і этыя Дзяды назваў затое <...> *– Дак у пана быў сабака?* – Ставер зваўся. *– Ну і што гэты сабака?* – Ну ці здох, ці што, і стаў памінкі па ім робіць і ўсім паставіў гэтыя Дзяды Стаўры»[23]. «Ну сабака прапаў у пана дык вот пан атмеціў памінкі па ім – Дзяды. Можа сабаку звалі Ставер, не знаю»[24]. Варыянты падобнага падання былі запісаны таксама Ю. Гурскай на Докшычныне [5, с. 316].

У даследчыкаў выклікаюць пытанні адносна паходжання саміх мянушак сабак. Яшчэ ў другой палове XIX ст. У. Мілерам было выказана меркаванне, што ў мянушках сабак *Стаўры* і *Гаўры* можна бачыць скажэнні літоўскіх слоў. Так, па яго меркаванню, мянушка *Гаўры* звязана з літоўскім *gaurai*, што значыць «кудлы, поўсць жывел», а *Стаўры* – з літоўскім *stáugti* у значэнні «выць» [16, с. 169]. С. Санько лічыць мілераўскае тлумачэнне першай мянушкі даволі слушным. Аднак значэнне слова выводзіць не толькі з літоўскай, але і з іншых індаеўрапейскіх моў. Вяч.Ус. Іваноў і У.М. Тапароў таксама меркавалі,

[22] Зап. Лобачам У.А. у 2007 г. ад Модэль М.М., 1930 г.н у в. Козікі Докшыцкага раёна (у астатніх палявых запісах раён той жа).
[23] Зап. Лобачам У.А. у 2009 г. ад Чэчыкалавай Г.Л., 1930 г.н. у в. Дзедзіна.
[24] Зап. аўтарам у 2009 г. ад Скурат С.П., 1926 г.н. у в. Сценка.

што міф аб двух сабаках і некаторыя дэталі абраду маюць шырокія індаеўрапейскія паралелі [32, с. 364]. Па словах С. Санько, есць падстава лічыць, што слова *Гаўры* паходзіць ад індаеўрапейскага **geu-ro-s*, **goh-ro-s* < **gēu-*, **gəu-*, **gū-* «гнуць, крывіць», адкуль балта-кельта-германскія назвы хвалістых, кучаравых ці ўзлахмачаных валасоў: сяр.-ірл. *gūaire* «валасы, поўсць», нарв. *kaure* «кучаравы кудзер, завіток, кучары», *kaur* «завіўка», літ. *gaũras*, *gauraĩ* «валасы на целе, калматыя валасы». Такім чынам, *Гаўры* – гэта літаральна «калматы», як і прапаноўваў У. Мілер [28]. У той жа час мянушку *Стаўры* С. Санько ўзводзіць да індаеўрапейскага **steur-* < **steu-*, **steuə* – «масіўны, моцны, магутны, тоўсты» < **stā-* : **stə-* «стаяць, ставіць». Такім чынам, па меркаванню даследчыка *Стаўры* азначае «моцны», «магутны» [28].

Такія «азначэнні» мянушак сабак князя Бая, па меркаванню С. Санько, найлепшым чынам адпавядаюць іх фальклорнаму вобразу [28]. Справа ў тым, што яшчэ У. Мілерам было выказана меркаванне, што князь Бай сваімі рысамі нагадвае не чалавека, а бостваа смерці, як і ведыйскі Яма[25], якога суправаджаюць два сабакі [16, с. 168]. Знешняя прыкмета таксама ляжыць і ў аснове мянушак сабак Ямы: *Śabala* азначае «плямісты, рабы», *Śyāmá* – «цемны, чорны» [28; 16, с. 169].

Некаторыя аўтары ўвогуле з недаверам ставяцца да арыгінальнасці дадзенага падання [13, с. 220; 18, с. 174; 21, с. 3]. Так, В. Ластоўскі лічыць, што падобнае паданне была складзена ў пазнейшыя часы хрысціянскім духавенствам, якое змагалася з перажыткамі паганства. Таму, па яго меркаванню, паганскія багі пад уплывам духавенства пераўтварыліся ў «бесаў», а дзяды-пагане – у «псоў» [21, с. 3]. У сваім артыкуле ў «Нашай ніве» за 1913 г. В. Ластоўскі прыводзіць іншую версію падання аб паходжанні абраду Стаўроўскія Дзяды. «Першыя людзі на зямлі былі волаты. Іх называлі стаўрамі і гаўрамі: стаўры-мужчыны і гаўры-дзеўкі. Яны былі дужа вялікіе і доўга жылі на сьвеці. Елі яны толькі сырое. Тые з іх, каторые аскароміліся варэным с кожным пакаленьнем меншалі і карацей жылі на сьвеці. Калі волаты памiралі, то іх клалі на зямлю і назсыпалі на іх горы, на памятку. Гэткіе горы-магілы і цяпер есць, называюць іх людзі валатоўкамі. Калі ужо усе волаты павымiралі то людзі устанавілі спраўляць што году па іх памінкі. Спраўлялі на Семуху і называлі іх стаўроўскімі. Апошні чэлавек з роду волатаў быў Бой» [20, с. 3]. У другім сваім артыкуле годам пазней В. Ластоўскі падае іншае тлумачэнне Стаўроў, якое было пачута ім ад селяніна з-пад Дзісны. Па меркаванню гэтага селяніна, «Стаўры» – гэта былі такія людзі – да пояса чалавек, а ад пояса конь [21, с. 3]. Як і першая, так і другая версія, прыведзеныя В. Ластоўскім, не маюць больш аналогій ў іншых творах і падаюцца нам даволі сумніўнымі.

Па меркаванню Ю. Галомбэка, гэтая «народная» версія (ад сабак Стаўры і Гаўры) тлумачэння паходжання абраду і яго назвы не адпавядае навуковым пошукам у вызначэнні дадзенага пытання [23, s. 22]. Некаторыя даследчыкі (А. Троіцкі, Ю. Галомбэк і інш.) схільныя да таго, што назва паходзіць ад грэчаскага *σταυρός* (у візантыйскім вымаўленні *stavrós*) – «крыж». На карысць гэтага дапушчэння гаворыць і той факт, што абрад Стаўроўскія Дзяды ў мінулым [15, с. 153], а таксама і ў сучасны перыяд (больш падрабязна гл. ніжэй) спраўляўся вечарам напярэдадні свята Устанаўлення Чэснага і Жыватворнага Крыжа Гасподняга (14/27 верасня), якое ў народзе больш вядомае як Узвіжанне. Таму А. Троіцкі і называе гэтыя Дзяды «*Стаўрамі*», або «*поминками крестными*» [15, с. 153]. У беларускай мове слова «*ставер*» таксама сустракаецца са значэннем «крыж». Так, гэтае слова выкарыстоўвалася ў сакрэтнай лексіцы зборшчыкаў сродкаў на пабудову храмаў – «*лаборей*» м. Іванава Кобрынскага павету Гродзенскай губерні [38, с. 17]. Е. Раманаў мяркуе, што яно было запазычана з грэчаскай мовы ад візантыйскіх манахаў, якія першапачаткова займаліся гэтай справай [38, с. 17]. А ў сваей паэме «Вечарніцы» В. Дунін-Марцінкевіч ўжывае словазлучэнне «стаўроўская дзева» ў значэнні «дзяўчына, якая валодае крыжыкам» [4, с. 220].

Згодна з «Этымалагічным слоўнікам беларускай мовы», слова *гаўры* магчыма з'яўляецца рыфмаваным утварэннем ад *стаўры*. Але, улічваючы заўвагу пра сабак, яно можа быць утворана ад гукапераймальнага *гаў* з канчаткам як у *стаўры* [39, с. 298].

У навуковай літаратуры сустракаюцца і іншыя версіі паходжання назвы абраду Стаўроўскія Дзяды (гл., напрыклад [30]), але нам яны падаюцца не такімі слушнымі і менш аргументаванымі.

На Докшыччыне, як адзначаюць рэспандэнты, Стаўроўскія Дзяды маюць яшчэ адну назву – «*Курыныя*» або «*Петушыныя*»[26] Дзяды. «Ну Стаўры абычна курыныя, курэй, петухоў бьюць этым Дзядам <...>, яны абычна *Курыныя* завуцца Стаўры, самыя первыя асеннія Дзяды»[27]. «Перад Узвіжаннем у нас кажуць *Петушыныя* Дзяды»[28]. Такая назва тлумачыцца вяскоўцамі тым, што на гэтыя Дзяды сякуць пеўня і гатуюць яго да абрадавай вячэры: «Таго што ўжо ў восень мяса ніякага няма свінней ня колюць, толькі кур б'юць на Дзяды»[29].

---

[25] Бліжэйшымі аналагамі Бая і яго сабак акрамя ведыйскага Ямы з'яўляюцца таксама авестыйскі Йіму з чатырма сабакамі і грэчаскі Аід з трохгаловым Керберам. Ва ўсіх выпадках сабакі з'яўляюцца вартаўнікамі царства памерлых [27, с. 167; 16, с. 168].

[26] Згодна з Ю. Гурскай, у рэгіёне сустракаецца і варыянт «*Петухі*» [5, с. 80].

[27] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Кавалевіч З.І., 1936 г. н. у в. Дзедзіна.

[28] Зап. Лобачам У.А., студ. ПДУ Высоцкай А. і Клопавай С. у 2009 г. ад Марковіч Г.П., 1931 г. н. у в. Старына.

[29] Зап. Лобачам У.А., студ. ПДУ Высоцкай А. і Клопавай С. у 2009 г. ад Марковіч Г.П., 1931 г. н. у в. Старына.

Арэал абраду. Адносна тэрыторыі распаўсюджання Стаўроўскіх Дзядоў крыніцы прадстаўляюць розную інфармацыю. У працы Я. Тышкевіча ў якасці арэала абраду згадваецца рэгіен «у павеце Барысаўскім, каля Докшыц і да мяжы Белай Русі» [7, s. 376]. А. Кіркор таксама фіксуе «язычніцкі» звычай, які мае аналогіі са Стаўроўскімі Дзядамі недалека ад Докшыцаў – у в. Полаў [17, с. 42]. А. Троіцкі лакалізуе Стаўроўскія Дзяды ў Барысаўскім павеце Мінскай губерні і Вілейскім павеце Віленскай губерні. Аўтар адзначаў, што на час напісання артыкула (70-я гг. XIX ст.) у Барысаўскім павеце абрад спраўляўся паўсямесна, а ў Вілейскім – ен ужо быў даволі рэдкім [15, с. 154]. Запіс абраду, які быў прадстаўлены аўтарам у сваей працы, адносіцца да в. Гняздзілава Вілейскага павету (сучасны Докшыцкі раен). М. Дмітрыеў гаворыць пра святкаванне Стаўроўскіх Дзядоў у Дзісенскім павеце Віленскай губерні [13, с. 219]. П. Шпілеўскі піша пра распаўсюджанне абраду Стаўроўскія Дзяды ў Мінскай, Віцебскай і Магілескай губернях [11, с. 153]. Але запіс абраду, які прадстаўлены ў яго працы, зроблены, па словах даследчыка, у мястэчку Докшыцы Мінскай губерні [11, с. 153]. У. Мілер[30], а ўслед за Мілерам і Ю. Галомбэк, у якасці арэала абраду называюць тэрыторыю ў Мінскай, Віцебскай, Віленскай і часткова Магілеўскай губерняў [16, с. 166; 23, s. 21]. А ананімны аўтар артыкула ў «Весніку Заходняй Расіі» ў якасці рэгіену распаўсюджвання абраду ўказвае Полацкі павет [12, с. 274].

Такім чынам, як бачна з крыніц, большасць аўтараў лакалізуюць абрад на Докшыччыне. Гэтыя дадзеныя былі пацверджаны матэрыяламі палявых этнаграфічных даследаванняў Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта (ПДУ), праведзеныя ў 2007 – 2011 гг. у рэгіене. У выніку, абрад быў зафіксаваны ў наступных населеных пунктах Докшыцкага раена: вв. Бірулі, Верацейка, Дзедзіна, Маргавіца, Несцераўшчына, Козікі, Рачныя, Стараселле, Старына, Сценка, Тумілавічы. Ю. Гурскай удалося зафіксаваць абрад таксама ў вв. Атрубак, Баяры, Бабцы, Ветахмо, Воўча, Гняздзілава, Крулеўшчына, Крыпулі, Юхнаўка [5, с. 80, с. 311]. У той жа час ў вв. Буй, Вілейка, Грабяні, Лапуты, Літоўцы, Слабада (матэрыялы экспедыцый ПДУ), Туркі [5, с. 311] Докшыцкага раена абрад не быў зафіксаваны. Усе гэта дазволіла акрэсліць прыкладны арэал абраду (мал. 1).



Мал. 1. Арэал абраду Стаўроўскія Дзяды

Цалкам верагодным падаецца існаванне абраду Стаўроўскія Дзяды ў мінулым у былым Дзісенскім павеце Віленскай губерні [13, с. 219]. Справа ў тым, што мяжа паміж Барысаўскім і Вілейскім паветамі, дзе і зафіксаваны абрад, і Дзісенскім праходзіла якраз каля Докшыцаў (мал. 2). У гэтым сэнсе магчымым выглядае распаўсюджанне абраду і ў Полацкім павеце Віцебскай губерні [12, с. 274], які размяшчаецца недалека. Аднак у іншых рэгіенах Падзвіння і Цэнтральнай Беларусі, акрамя сучаснага Докшыцкага раена Віцебскай вобласці, абрад Стаўроўскія Дзяды падчас палявых даследаванняў выяўлены не быў. Але тут трэба адзначыць, што гаворка ідзе выключна пра Стаўроўскія Дзяды. У той жа час традыцыі памінання памерлых на Тройцу і перад Узвіжаннем распаўсюджаная і ў іншых рэгіенах Беларусі. Што датычыць распаўсюджання абраду ў Магілеўскай губерні, то яно ў іншых этнаграфічных крыніцах не пацвярджаецца і дакладнай лакалізацыі не мае.

[30] Па ўсім відаць, даследчык узяў інфармацыю з артыкула ў «Кіеўскіх губернскіх ведамасцях» [16, с. 166].



Мал. 2. Адміністрацыйна-тэрытарыяльнае дзяленне Беларусі ў XIX – пач. XX ст. (фрагмент)

Згодна з даследаваннем Ю. Гурскай, арэал распаўсюджання абраду супадае з зонай найбольшай канцэнтрацыяй антрапонімаў *Ставер*, цэнтрам якой, па матэрыялах даследчыцы, з'яўляецца в. Маргавіца Докшыцкага раена [5, с. 80]. Даследчыца адзначае, што традыцыю святкавання абраду якраз і захоўваюць носьбіты прозвішча *Ставер*. А ў свядомасці носьбітаў дадзенага прозвішча Стаўроўскія Дзяды разглядаюцца як сямейна-родавы абрад [5, с. 81]. На такую асаблівасць указваюць і экспедыцыйныя матэрыялы ПДУ: «*– А вот такія Стаўроўскія дзяды, Стаўроўскія, ня чулі вы?* – Ета есць яны Стаўроўскія, я сам па фаміліі Ставер»[31].

На сучасным этапе бытавання абраду асаблівасці тэрытарыяльнага распаўсюджання Стаўроўскіх Дзядоў не абумоўліваюцца толькі прозвішчам *Ставер*. Калі раней, магчыма, ен і быў сямейна-родавым абрадам, то ў сучасны перыяд, як сведчаць матэрыялы палявых даследаванняў, носьбіты дадзенай традыцыі толькі зрэдку маюць прозвішча *Ставер*. Нават самі рэспандэнты звязваюць асаблівасці распаўсюджання дадзенага абраду з іншымі фактарамі. Часам, распаўсюджанне традыцыі святкавання Стаўроўскіх Дзядоў рэспандэнтамі можа тлумачыцца ў кантэксце падання пра паходжанне гэтага свята: «*– Пан быў і што ў яго сабака быў?* – Сабака ж, да, і за гэта Дзяды зрабіў, і ў каго родственнікі былі, тыя адпраўляюць, а я не адпраўляю»[32]. Важным фактарам, які аказаў уплыў на фарміраванне арэала Стаўроўскіх Дзядоў, з'яўляецца царкоўнае дзяленне на прыходы. У сувязі з гэтым, нават у суседніх весках, адлегласць паміж якімі нязначная, але якія адносяцца да розных прыходаў, памінальныя традыцыі могуць значна адрозніваццa: «Няма ў нас тых Дзядоў, гэта у Верасцейцы, як яны? – *Стаўры можа?* – Да, Стаўры тыя, гэта ў Верасцейцы. Стаўры. – *Чым яны атлічаюцца?* – У іх другі прыход быў і там <...> *– А, Другі прыход.* – Да, другі прыход быў. Дык у іх там другія Дзяды былі, а ў нас не было такіх Дзядоў»[33].

Пры вызначэнні арэалу абраду неабходна спыніцца і на лакалізацыі паданняў пра князя Боя/Бая/Буя і яго сабак Стаўры і Гаўры. Тапанімічнай прывязкай да падання, змешчанага ў працы Я. Баршчэўскага з'яўляецца маентак Краснаполь (сучасная в. Краснаполле Расонскага раена) [6, с. 139]. Запіс М. Маркса ад Язэпа (Піліпа) Смурага быў зроблены, па словах Маркса, у перыяд з 1826 па 1829 г. у Віцебску, аднак больш дакладная геаграфічная прывязка яго бытавання адсутнічае [19, с. 188]. Легенда пра паходжанне беларусаў («Адкуль пайшлі беларусы») запісана Б. Рыкам у Макашанскай воласці Рэзекненскага павета (Латвія, былы Рэжыцкі павет Віцебскай губерні) [22, с. 440]. Аднак, як адзначана вышэй, ніякіх звестак пра Стаўроўскія Дзяды яна не ўтрымлівае. На тэрыторыі Падзвіння паданне з некалькі падобным сюжэтам было зафіксавана на Верхнядзвіншчыне (г.п. Асвея). У маентку графа Шадурскага была выяўлена «Лысая» або «Сабач'я» гара, на якой, згодна з паданнем, нібыта хавалі паляўнічых сабак графа [40, с. 162].

Час правядзення абраду. У літаратуры не існуе адзінага меркавання адносна часу святкавання Стаўроўскіх Дзядоў. Некаторыя выданні адначасова падаюць нават дзве даты правядзення дадзенага абраду [35, с. 120, с. 181 – 182]. Найбольш раннія па часе крыніцы, фіксуючыя гэты абрад, адносяць яго да Тройцы (Семухі) [6, с. 139; 7, с. 376; 13, с. 219; 14, с. 123]. З гэтых крыніц толькі ў працы М. Дзмітрыева ўказваецца больш канкрэтны час правядзення абраду – субота напярэдадні Тройцы [13, с. 219]. Такая храналагічная прывязка Стаўроўскіх Дзядоў паўтараецца і ў пазнейшых працах [21, с. 3; 23, s. 21]. Менавіта гэтая версія аб святкаванні Стаўроў перад Тройцай з'яўляецца даволі распаўсюджанай у сучаснай

[31] Зап. Лобачам У.А. у 2007 г. Ставера В.А., 1924 г.н. у в. Маргавіца.

[32] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Вярэцкай В.С., 1922 г.н. у в. Тумілавічы.

[33] Зап. Лобачам У.А. у 2007 г. ад Бароўскай Н.Ф., 1922 г.н. у в. Буй.

беларускай этнаграфіі [9, с. 40; 34, с. 58, с. 398; 26, с. 460; 41, с. 150; 36, с. 101]. Такая каляндарная прывязка абраду да Тройцы ў пазнейшых працах тлумачыцца спасылкай іх аўтараў на ўжо згаданыя больш раннія публікацыі Я. Баршчэўскага [6], Я. Тышкевіча [7], М. Дзмітрыева [13].

Наступная версія аб часе памінання памерлых продкаў на Стаўроўскія Дзяды адносіць гэту традыцыю да Узвіжання (14/27 верасня). Так, па сведчанню праваслаўнага святара А. Троіцкага, сяляне в. Гняздзілава (сучасны Докшыцкі раен) спраўлялі Стаўроўскія Дзяды якраз напярэдадні (13 верасня па ст.ст.) Узвіжання [15, с. 153]. Як вынікае з матэрыялаў палявых даследаванняў, сучасныя вяскоўцы таксама адзначаюць Стаўроўскія Дзяды у гэты час. «*– Ну а што тыя за Стаўры?* – Перад Уздвіжанням <...> Перад Уздвіжаннем, гэтыя Стаўры былі»[34]. «*– А вот увосень, перад Узвіжаннем?* – Ну вот это і есць <...> (В.В.) – Стаўры называюцца (Л.М.)»[35]. Нярэдка, у якасці часу правядзення абраду рэспандэнтамі ўказваецца наступны дзень пасля Узвіжання: «Ну Стаўры, гэта так, атмічаюць Дзяды. Такі празнік Узвіжання называецца, гэта вужакі хаваюцца. А тады назаўтра гэтыя Дзяды»[36]. Ю. Гурская схільная бачыць прычыну такіх разыходжанняў у лакальных адрозненнях. Па словах даследчыцы, такая традыцыя была характэрна для жыхароў в. Маргавіца [5, с. 80]. Згодна з нашым меркаваннем, такая сітуацыя можа тлумачыцца не толькі лакальнай спецыфікай (прытым, што разыходжанні праяўляюцца ў межах нават аднаго населенага пункта), але і разбурэннем абраду і выпадзеннем з памяці вяскоўцаў яго першапачатковай тэмпаральнай прывязкі.

Разважаючы над разыходжаннямі, якія існуюць у этнаграфічнай літаратуры адносна часу правядзення Стаўроўскіх Дзядоў, можна зрабіць дапушчэнне, што першапачаткова Стаўроўскія Дзяды святкаваліся напярэдадні Тройцы, а потым пад уплывам пэўных фактараў (у першую чаргу царквы) былі перанесены на іншыя дні (напярэдадні Узвіжання, на Дзмітраўскія Дзяды). Падобнага меркавання прытрымліваецца і С. Санько. Аналізуючы артыкул у «Весніку Заходняй Расіі», у якім дадзены абрад на Полаччыне адносіцца да Дзмітраўскай памінальнай суботы [12, с. 274], аўтар прыходзіць да высновы, што на Полаччыне Стаўроўскія Дзяды спачатку святкаваліся вясной, а потым былі перанесены на восень [26, с. 460]. Аднак праяўляць катэгарычнасць у дачыненні дадзенага пытання, на нашу думку, ня варта. Справа ў тым, што апісанні, на аснове якіх можна зрабіць падобныя высновы, адносяцца не толькі да розных перыядаў, але і да розных рэгіенаў. Да таго ж, існуюць пытанні адносна дакладнасці саміх крыніц. З пэўнай доляй ўпэўненасці можна толькі гаварыць аб святкаванні Стаўроўскіх Дзядоў на Докшыччыне з апошняй трэці XIX ст. і да нашых дзен напярэдадні Узвіжання. Дз. Вінаходаў увогуле лічыць, што прымеркаванне дадзенага абраду на Полаччыне да Дзмітрыеўскай памінальнай суботы з’яўляецца следствам памылковага атаясамлення аўтарам артыкула ў «Весніку Заходняй Расіі» Стаўроўскіх Дзядоў з Дзмітрыеўскімі [30].

Структура і ход абраду. У параўнанні з іншымі каляндарнымі памінкамі, а перадусім з Восеньскімі Дзядамі, Стаўры адзначаліся з меншай урачыстасцю, пра што пісалі аўтары XIX ст. Па іх меркаванню, такая сітуацыя звязана з аб’ектыўным недахопам прадуктаў харчавання ў сялян у час гэтых памінак. М. Дзмітрыеў, які адносіў святкаванне Стаўроўскіх Дзядоў да Тройцы, адзначаў, што недахоп ў хлебе і прадуктах харчавання вясной бывае паўсюдным, а таму і свята спраўляюць не так багата. Аўтар згадваў, што некаторыя сяляне на пытанне, чаму яны не запрашаюць у гэты дзень сваіх продкаў на Дзяды, адказваюць: «нашто іх зваці, калі нечага даці» [13, с. 219]. А. Троіцкі адзначаў, што ў верасні (менавіта да гэтага часу аўтар адносіць святкаванне Стаўроўскіх Дзядоў) селянін хоць і сабраў ураджай з поля, але яшчэ не паспеў скончыць усе гаспадарчыя работы, а да Асянін ужо скончыў [15, с. 153]. Таму, па словах аўтара, гэтыя Дзяды адзначаліся не так «гучна» як Асяніны [15, с. 153]. Падобным чынам адзначаюць і сучасныя вяскоўцы: «А ўжо после Стаўроў тады ўжо ідуць Асяніны, к Асянінам ужо абычна кабаноў колюць, і мяса гатовюць, і гэдак сама абрад называецца на Дзяды, і гэдак сама памінаюць, капусту варуць, гэдак сама мяса, калбаса. *Ну Асяніны, гэта ўжо большыя Дзяды* <...>«[37].

Тэмпаральныя рамкі свята ахопліваюць другую палову дня: «Ну Дзяды Стаўры вечар такі» [5, с. 313]. Калі ў першай палове дня яшчэ можна было працаваць, то ў другой яго палове адбываецца само святкаванне. Напярэдадні адбывалася стараннае прыгатаванне да свята. А. Троіцкі адзначаў, што ўсялякі гаспадар стараўся да Стаўроўскіх Дзядоў абмалаціць некалькі снапоў пшаніцы, змалоць зерне на пірагі і «прыняць» са свайго статку адну маладую авечку; гаспадыня 13 верасня ўжо варыць квасок і крупнік з баранінай і пячэ пірагі роўна столькі, колькі душ у сям’і і яшчэ па адной жабракам і ў царкву [15, с. 154]. Выпяканне «булачак» на гэта свята па колькасці членаў сям’і ў другой палове XIX ст. было распаўсюджана і на Бягомльшчыне [42, с. 207]. Такая традыцыя, як сведчаць рэспандэнты, была шырока распаўсюджана на Докшыччыне яшчэ ў першай палове XX ст. і характэрна не толькі для Дзядоў, але ўвогуле для

[34] Зап. Лобачам У.А. у 2007 г. ад Ардынскай М.Ф., 1924 г.н. у в. Буй.
[35] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Мікіневіч Л.М., 1926 г.н., Карніловіч В.В., 1950 г. н. у в. Дзедзіна.
[36] Зап. аўтарам у 2009 г. ад Хілько Л.Г., 1926 г.н. у в. Бірулі.
[37] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Кавалевіч З.І., 1936 г.н. у в. Дзедзіна.

ўсіх каляндарных памінак: «Перад Троіцай, у цэркві памінаюць. Гэта ж даўней бабушка такая ходзіць ей *курыц*[38] спякуць невялікі. Хлеба дасі ей і яшчэ што і гэта яна памінаець[39].

На Докшыччыне і зараз існуе традыцыя напярэдадні Стаўроўскіх Дзядоў мыцца ў лазні [5, с. 312, с. 313]. У рэгіене такая асаблівасць характэрна для ўсіх Дзядоў. Як абавязковы момант адзначаецца пакіданне вады і веніка ў лазні дзядам, а таксама адмысловае іх туды запрашэнне: «Баню абізацельна нада тапіць на Дзяды, баню нада тапіць на Дзяды. Прыходзіш первым дзелам у баню, бярэш венік, макаеш у ваду і кружку ліеш на печку і венікам. І завеш дзядоў паіменна ўсіх: «Хадзіце ў баню мыцца». Первым дзелам пака самому памыцца, нада абязацельна дзядоў пазваць <...> Адходзіш з бані, нада паставіць у таз вады халоднай, другі – гарачай, і ім астаўляеш усе мыцца. І мыла ложыш, і палаценца ложыцца ў бані, усе астаўляецца і прыходзяць дзяды мыцца»[40].

Цэнтральнае месца ў памінанні памерлых на Стаўроўскія Дзяды займае абрадавая вячэра. Даследчыкі падаюць мала звестак пра яе ход. У пераважнай ступені аўтары звярталі ўвагу толькі на адрозненне Стаўроў ад іншых каляндарных памінак. У якасці такога адрознення яны прыводзяць цікавае абрадавае дзеянне, калі на пачатку вячэры гаспадар, узяўшы частку страў, спускаецца пад стол і тры разы паўтарае: «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» [6, с. 139; 7, s. 376]. Падобным чынам апісвае гэты момант і М. Дзмітрыеў. Перад пачаткам вячэры «старык, або гаспадар сям'і спускаецца з лаўкі так, каб твар яго быў на ўзроўні са стравамі, і гаворыць: «стаўры, гаўры прыхадзіце к нам!» [13, с. 219 – 220]. Па словах В. Ластоўскага, гэта абрадавае дзеянне адбываецца непасрэдна ў час вячэры. Гаспадар, узяўшы місу з куццей, кланяўся на покуць і тры разы казаў: «Стаўры, Гаўры, гам, прыходзьця к нам» [21, с. 3]. Захаваліся звесткі, што ў другой палове XIX ст. на Бягомльшчыне гэтае запрашэнне мела структуру дыялога: «Стаўры гаўры» (кажа гаспадар) – «Гамм!» (адказваюць усе члены сям'і) [42, с. 207]. Аднак у некаторых працах існуюць даволі істотныя разыходжанні ў апісанні дадзенага моманту абраду. Так, ананімны аўтар артыкула ў «Весніку Заходняй Расіі» пісаў, што ў Полацкім павеце «перад абедам стол адсоўвалі на сярэдзіну хаты і ўсе сямейства з аднастайным прыпевам «шаўры, гаўры, сам прыбывай дзе к нам», прымаліся поўзаць на каленях вакол стала; зрабіўшы тры кругі садзіліся за абед» [12, с. 274]. Праўда, аўтар адносіць гэтае абрадавае дзеянне да Дзмітраўскіх Дзядоў [12, с. 274]. А.А. Кіркор адзначаў, што яшчэ ў 1855 г. у весцы Полаў народ старанна хаваў ад духавенства нейкага ідала, вакол якога ў вызначаныя дні скакаў, паўтараючы словы: «Гаўры, гаўры – гам!» [17, с. 42].

У гэтай частцы абраду бачым рытуал запрашэння памерлых продкаў на вячэру, а ў словах «Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!» – саму рытуальную формулу запрашэння. Аднак, па ўсей верагоднасці, такое «запрашэнне» датычыла не агульнай катэгорыі дзядоў, а нейкай канкрэтнай яе часткі. Даследчыкі разыходзяцца адносна таго, каго ж менавіта клікалі на гэтыя Дзяды. Апроч версіі пра сабак (Стаўры і Гаўры), якая бярэ свой пачатак з апісання Я. Баршчэўскага [6, с. 139], існуюць і іншыя меркаванні. Дз.К. Зяленін зрабіў дапушчэнне, што Стаўры і Гаўры з'яўляюцца не сабакамі, а заложанымі памерлымі. Даследчык адзначаў, што ў некаторых частках Расіі заўчасна памерлыя, тапельцы і тыя, хто загінуў у пажары, не пазбаўляюцца агульнага памінання і «частавання», але так як яны не заслугоўваюць сядзець за агульным сталом, то для іх стравы ставяцца пад стол [43, с. 41 – 42]. У гэтым Дз. Зяленін бачыць падабенства са Стаўроўскімі Дзядамі, калі памінальныя стравы таксама ставіліся пад стол. На карысць свайго меркавання даследчык прыводзіць і той факт, што час правядзення абраду Стаўроўскія Дзяды супадае з памінкамі па заложаных памерлых – напярэдадні Семухі (тут аўтар спасылаецца на працы Я. Тышкевіча і М. Дзмітрыева, якія і адносілі Стаўроўскія Дзяды да гэтага свята [13, с. 219; 7, s. 376]) [43, с. 42]. У свой час яшчэ В. Ластоўскім было выказана меркаванне пра сувязь Стаўроўскіх Дзядоў з уласнымі іменамі *Ставер*, *Стаўро*, *Ставр* [21, с. 3]. Падобнай пазіцыі прытрымліваецца і Ю. Гурская, якая лічыць Стаўроўскія Дзяды сямейна-родавым святам носьбітаў прозвішча *Ставер* [37, с. 13]. У сувязі з гэтым можна выказаць меркаванне, што вышэй прыведзеная рытуальная формула запрашэння на Дзяды можа датычыць якраз памерлых дадзенага роду.

Пры апісанні Стаўроўскіх Дзядоў А. Троіцкі не згадвае гэтай часткі абраду. Ен прыводзіць словы «стаўры гаўры гам!» толькі ў якасці лаянкі каталіцкіх ксяндзоў і польскай шляхты на Стаўры як на «адбітак праваслаўнага памінання памерлых» [15, с. 153]. Сам жа абрад, па словах аўтара, пачынаўся з плачу сялянак з галашэннямі па памерлых родзічах. «Пасля гэтага плачу накрываецца стол, на стале страва і гарэлка, запальваецца васковая грамнічная свечка, чытаюцца малітвы, сярод якіх і заўпакойная, гаспадар абводзіць вакол налітай стравы тройчы свечку, прымацоўвае яе да абраза і ўся сям'я прымаецца есці і піць. Пасля гэтай вячэры чытаюцца тыя ж малітвы, што і перад вячэрай, і свечка тушыцца, але стол з астаткамі ежы і прыборамі не прыбіраецца, а пакідаецца непрыбраным да раніцы, згодна з павер'ем, што прыйдуць за гэты стол на стаўры душы памерлых сваякоў» [15, с. 154]. Памінанне памерлых працягвалася і на наступны дзень пасля Дзядоў. «Раніцай 14 верасня гаспадары з

[38] У некаторых месцах рэгіёну такая булачка мела назву «*курац*» ці «*курыц*».

[39] Зап. аўтарам, студ. ПДУ Шыпіла У. і Путронкам К. у 2009 г. ад Падбярэзка Л.М., 1934 г.н., Карніловіч К.І., 1933 г.н. у в. Дзедзіна.

[40] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Кавалевіч З.І., 1936 г.н. у в. Дзедзіна.

перапечкамі, а гаспадыня з кавалкамі палатна, ручайкамі ільну і жменяй воўны выпраўляюцца, як кажуць, «на кермаш» у тую царкву, храм якой прысвечаны ў імя ўзвіжання крыжа Гасподня, дзе перад царквой у два рады рассаджваюцца жабракі. Ідучы ў царкву паміж радоў жабракоў сяляне дзеляць ім перапечкі, просячы памянуць сваіх родных, і тут на розныя лады чуваць прычытанні жабракоў <...> У царкве сяляне на прыгатаваны стол кладуць перапечкі, сялянкі на вынесены абраз вешаюць кавалкі палатна, кладуць ручайкі ільну і жмені воўны <...> Пасля набажэнства сяляне накіроўваюцца ў карчму ці ў царкоўнай агароджы рассаджваюцца гуртамі і закусваюць прынесенымі з сабой з дому пірагамі і маслянікамі[41] і п'юць гарэлку. Гэтым і заканчваюцца стаўры, а разам з тым і кермаш узвіжанскі» [15, с. 154]. Для сучаснага перыяду таксама характэрна царкоўнае памінанне памерлых на наступны дзень пасля Стаўроўскіх Дзядоў: «Ну, курыцу засекчы, ці петуха і варыць. Назаўтра памінаюць, памінальнае. Ідуць у цэркву, нясуць запіскі і памінаюць. Яду кладуць, свечы ўстаўляюць»[42].

П. Шпілеўскі прыводзіць іншае апісанне абраду, якое, па ўсім відаць, характэрнае для шляхецкага саслоўя. «З надыходам вечара ў хаце багатага сем'яніна збіраецца мноства народа і ўсякі прыносіць з сабой ляльку чалавека, зробленую з цеста. Пры гэтым іграе музыка і скокі працягваюцца да поўначы. Апоўначы накрываюць стол, на які ставяць як мага больш пірагоў, каржоў і крыху вадкіх страў. Народ есць і п'е датуль, пакуль, нарэшце, пакуль не пастукаюць у акенца. Стукае хто-небудзь з гасцей. У гэты час усе ўстаюць з-за стала і, адкрыўшы акенца, кідаюць у яго чалавечыя лялькі з цеста і што есць моцы крычаць: «Стаўры, Гаўры, дзе вы там? Прыходзьце да нас!» Той, хто стукаў у вакно, абавязаны сабраць усе лялькі і прынесці ў пакой. Гэтыя лялькі вяртаюцца да сваіх ранейшых гаспадароў, якія сушаць цеста і потым раздаюць іх сваім парабкам (прыслузе), думаючы, што ад гэтага служкі прывязваюцца да хаты і робяцца адданымі» [11, с. 152 – 153].

Сучасны стан абраду. Як сведчаць матэрыялы сучасных палявых этнаграфічных даследаванняў, жыхары шэрагу населеных пунктаў Докшыччыны захоўваюць традыцыю святкавання Стаўроўскіх Дзядоў. Аднак дадзены абрад да нашага часу дайшоў значна рэдукаваным, з яго зніклі асобныя элементы і абрадавыя дзеянні.

Пры апытанні рэспандэнты не заўседы могуць дакладна ўказаць час правядзення абраду. *«– А калі Стаўроўскія Дзяды былі?* – Ай, гэта ж недзе ўвосень ці зімой яны бываюць»[43]. *«– А вот ці есць тут такія Стаўроўскія Дзяды?* – Восенню есць. *– А вот калі яны бываюць восенню: у сенцябрэ ці пазней?* – Ці яны ў наябрэ <…> Стаўроўскія, а патом Дзмітраўскія»[44]. Такая сітуацыя з'яўляецца сведчаннем разбурэння народнай традыцыі, калі адбываецца выпадзенне з памяці вяскоўцаў яе дакладнай тэмпаральнай прывязкі. Часам, калі рэспандэнты не могуць узгадаць дакладны час правядзення абраду, яны прывязваюць яго да канкрэтных сезонных гаспадарчых работ («Я вот помню начыналі бульбу браць на гэтыя Стаўры»[45]) або іншых каляндарных святаў («Гэтыя [стаўроўскія – *А.У.*] Дзяды атмечаюць у сенцябрэ пасля Спасу, Макавея. Гэткія Дзяды есць»[46]).

У сучасны перыяд абрад Стаўроўскія Дзяды не праяўляе якіх-небудзь прынцыповых спецыфічных рысаў у параўнанні з іншымі Дзядамі. Амаль не адзначаюць адрозненняў і рэспандэнты. У якасці такіх адрозненняў нярэдка ўказваецца толькі назва абраду: «*А вось Стаўры такія, можа гаварылі, чым яны атлічаюца?* – Кожныя Дзяды названія, вот Грамнічныя, тады Масленыя, мусіць есць Дзяды во гэтакія во»[47]. Падобную асаблівасць адзначаюць і рэспандэнты з суседніх весак, дзе Стаўроўскія Дзяды не адзначаюцца: «Гэта Дзяды лічацца, а ў ніх Стаўры, толькі называюцца Стаўры»[48]. У асноўным, абрад праводзіцца па тому ж сцэнарыю, што і астатнія Дзяды. Бадай, адной з адрозных асаблівасцей дадзенага абраду з'яўляецца асартымент страў на стале падчас памінальнай вячэры. Як характэрная асаблівасць дадзенай вячэры з'яўляецца наяўнасць на стале прыгатаваных страў з пеўня ці курыцы (адсюль і існаванне адной з назваў гэтых Дзядоў – «*Петушыныя*» ці «*Курыныя*» – гл. вышэй).

Абавязковым момантам падчас абрадавай вячэры застаецца «частаванне» памерлых продкаў, якія, як лічыцца, прыходзяць у гэты дзень у свае хаты. Яшчэ і сення захавалася традыцыя, перад тым як прыступаць да трапезы, адкладваць ў асобную міску крыху ежы дзядам, а таксама адліваць ім гарэлкі: «*– А як іх* [Стаўроўскія Дзяды – *А.У.*] *правіць?* – Ну, курыцу засекчы, ці петуха і варыць <...> Ставяць петуха на стол, капусту свежую, адліваюць капусту. І што ў капусце эта варыцца петушына, адкладаваюць, гарэлку п'юць, адліваюць, дзядоў памінаюць. А як адліваюць, адразаецца кусочак хлеба, вакруг місачкі абводзіцца [і запрашаюць дзядоў – *А.У.*]: «Хто гэту зямлю старажаваў, хлеб соль нажаваў, хадзіце к нам у Дзяды, там, тата, мама». Усіх па іменах, братоў, сясцер, усіх завуць, называюць. <...> А кусочак гэты хлеба адкладавалі, цалікам на тарэлку, як раньшей, хадзілі памінальныя бабкі старыя, аддавалі гэты хлеб

[41] Маслянікі – камы, які гатуюцца з тоўчанага ў ступе маку з мёдам [15, с. 154].
[42] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Кавалевіч З.І., 1936 г.н. у в. Дзедзіна.
[43] Зап. Філіпенкам У.С. у 2009 г. ад Васілевіч Г.І., 1927 г.н. у в. Несцераўшчына.
[44] Зап. аўтарам у 2009 г. ад Патэза І.Ф., 1934 г.н. у в. Стараселле.
[45] Зап. Лобачам У.А. у 2007 г. ад Модэль М.М., 1930 г.н. у в. Козікі.
[46] Зап. аўтарам у 2009 г. ад Скурат С.П., 1926 г.н. у в. Сценка.
[47] Зап. аўтарам і студэнтамі ПДУ Путронкам К. і Шыпіла Н. у 2009 г. ад Дранковіч Г.С., 1934 г.н. у в. Тумілавічы.
[48] Зап. Лобачам У.А. у 2007 г. ад Чучман В.У., 1922 г.н. у в. Буй.

бабкам гэтым, а с кажнага кусочка, с каждай міскі адкладавалі ў місачку, і стаіць на стале, гэта самым нанач стаіць на стале. Пасуду не ўбіралі, на стале ўсе слажавалі, міска на міску ставілі і закрывалі»[49].

Даволі цікавай падаецца формула запрашэння памерлых продкаў на Стаўроўскія Дзяды, прыведзеная ў дадзеным апісанні абраду. У гэтым запрашэнні можна бачыць сляды архаічнага ўяўлення аб сувязі гэтых памінак з міфічнымі сабакамі Стаўры і Гаўры. Само ж паданне, праўда ў значна спрошчаным і скарочаным выглядзе, таксама можна яшчэ і сення пачуць сярод вясковага насельніцтва Докшыччыны (гл. вышэй).

Сярод сучасных вяскоўцаў Докшыччыны фіксуецца і даволі архаічная формула-запрашэнне на Стаўроўскія Дзяды («Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»), характэрная для абраду XIX ст. Праўда, захавалася толькі частка формулы, а яе функцыя змянілася. Яна ўжо не ўжываецца падчас рытуальнага запрашэння дзядоў на абрадавую вячэру. Як слушна адзначыла Ю. Гурская, «рытуальная формула ў выніку кандэнсацыі абрадавага тэксту развіла энантыясемію, перайшла з сакральнай сферы ў прафанную» [5, с. 87]. Яна стала ўжывацца як прыказка з жартоўным сэнсам, якую часам выкарыстоўвалі для насмешак над тымі, хто спраўляе Стаўроўскія Дзяды: «Выдумалі, шуцілі так, таму і дабаўлялі: «Стаўры, гаўры гам». Гэта ў нас так гаварылі, што там Крыпулі, Вітахмо ня гэтак, як у нас робяць, гэта так смяяліся, ад старых чула» [5, с. 311]. Як адзначаюць рэспандэнты з в. Бірулі, гэты выраз выкарыстоўваўся ў якасці насмешкі з боку пана: «Стаўроўскія, гэта Стаўры называюцца. А дык даўна ж казаў пан старасельскі, гэны Шадзеўскі, казаў: «Стаўры, гаўры, гам!» Гэта як усе роўна сабаку. А яны паны ні панімалі гэтых ні Дзядоў, нічога. Яны ня робілі паны, гэта толькі дзеравенцы»[50]. Праўда, у шэрагу месцаў Докшыччыны ў сучасны перыяд выраз «Стаўры, гаўры, гам» мае і значэнне самой памінальнай вячэры [5, с. 84].

Нягледзячы на тое, што ў сучасны перыяд у адносінах да святкавання Стаўроўскіх Дзядоў не назіраецца такой строгасці і прынцыповасці, як на Восеньскія Дзяды, у народнай свядомасці працягваюць захоўвацца ўяўленні аб магчымых наступствах у выніку невыканання якіх-небудзь абрадавых дзеянняў у гэты дзень. У наш час найбольш характэрнымі з'яўляюцца ўяўленні аб тым, што ў такім выпадку будуць сніцца памерлыя. «Вот гэта будуць Дзяды, Стаўры называюцца. Гэта яны будуць недзека ў сенцябры месяцы, алі числа ня помню якога. І тожа гэдак сама на гэныя Дзяды мне было. На ферме рабіла, ні знала, напрымер, што сення Дзяды. Вот і нічога не прыстроіла. Дажа на стале як усігда, вячэраіш і стол убіраіш, то кот каб ні лазіў. Тады вечарам гэдак я лігла спаць і віжу ў ва сне, што ня тудака я жыву, а яшчэ на бацькаўшчыне, у Стараселлі. Ідзець дзед, барадаты-барадаты, чорная барада, і рабяткі за ім бягуць-бягуць. А я як увідзяла, стала хавацца. А ен будзіць казаць: «Ні хавайся, ты ж наеўшысі, мы ж галодныя-прыгалодныя» <...> А назаўтра я тады карову на пасту прыганяю і старушка тутака ідзець і я ей баю. «Ай, – кажыць, – варона ты. Учора ж Дзяды былі. А ты, – кажыць, – не спраўляла дзяды?» А я кажу: «Бабка, я ні знала нічога. Я, – кажу, – на фермі робіла, нікога ня відзіла старэйшых, ніхто ні сказаў». Ну дык яна мне гэдак і кажыць: «Дзяды вот за гэта табе прысніліся, што стол быў парожні»«[51].

Навуковы аналіз пісьмовых крыніц і палявых этнаграфічных матэрыялаў дазваляе зрабіць наступныя **высновы**:

1) Гісторыя вывучэння абраду Стаўроўскія Дзяды ў навуковай літаратуры мае даўнюю традыцыю. Першыя працы з'явіліся яшчэ ў сярэдзіне XIX ст., але ўласна навуковы аналіз дадзенай праблематыкі (бадай, за выключэннем прац У. Мілера і Ю. Галомбэка) пачаўся толькі напрыканцы XX ст. Пры гэтым, пераважная ўвага даследчыкаў была з'арыентавана на аналіз і рэканструкцыю міфа, у той жа час як абраду адводзілася другараднае значэнне. Працы, у якіх усе ж удзялялася ўвага разгляду самога абраду, характарызуюцца разнабоем, а, часам, і павярхоўнасцю ў выкладанні матэрыялу. Усе гэта абумовіла неабходнасць у больш дэтальным і цэльным аналізе абраду.

2) Пры намінацыі абраду існуе некалькі назваў. Найбольш пашыранымі сярод іх з'уляюцца назвы *Стаўроўскія Дзяды* і *Стаўры*. Сярод вяскоўцаў сустракаюцца таксама назвы абраду, вытворныя ад слоў «стаўры» і «стаўроўскія» (*Стаўровы*, *Стаўрыны* і г.д.). У якасці назвы абраду існуюць і такія варыянты, як «*Петушыныя*» і «*Курыныя*» Дзяды, што звязана з асартыментам страў на памінальным стале.

3) Абрад Стаўроўскія Дзяды мае вузкалакальны характар. Арэал абраду лакалізуецца на тэрыторыі сучаснага Докшыцкага раена Віцебскай вобласці. Усе іншыя геаграфічныя прывязкі абраду, якія сустракаюцца ў этнаграфічнай літаратуры не мелі дадатковага пацвярджэння падчас палявых даследаванняў.

4) У этнаграфічнай літаратуры сустракаюцца тры меркаванні аб часе правядзення абраду – напярэдадні Тройцы, напярэдадні Узвіжання, на Дзмітраўскую памінальную суботу. Аднак дастаткова аргументаванай і пацверджанай палявымі матэрыяламі з'яўляецца толькі версія аб прымеркаванні Стаўроўскіх Дзядоў да Узвіжання (14/27 верасня).

5) Стаўры з'ўляюцца часткай агульнага памінальнага комплексу Дзяды. Як і на іншыя Дзяды, абраду папярэднічала стараннае прыгатаванне, якое ўключала шэраг абавязковых працэдур (мыцце ў

[49] Зап. экспедыцыяй ПДУ у 2009 г. ад Кавалевіч З.І., 1936 г.н. у в. Дзедзіна.
[50] Зап. аўтарам у 2009 г. ад Хілько Л.Г., 1926 г.н. у в. Бірулі.
[51] Зап. аўтарам у 2009 г. ад Хілько Л.Г., 1926 г.н. у в. Бірулі.

лазні і г.д.). Цэнтральнае месца ў структуры абраду займала памінальная вячэра, на якую запрашалі памерлых продкаў. На наступны дзень пасля Стаўроўскіх Дзядоў адбывалася царкоўнае памінанне памерлых продкаў. Адметнай асаблівасцю дадзенага памінальнага абраду з’яўляецца рытуал запрашэння памерлых на вячэру і сама рытуальная формула такога запрашэння («Стаўры, Гаўры, гам, прыхадзіце к нам!»).

6) Як сведчаць матэрыялы сучасных палявых этнаграфічных даследаванняў, жыхары шэрагу населеных пунктаў Докшыччыны яшчэ захоўваюць традыцыю святкавання Стаўроўскіх Дзядоў. Аднак да нашага часу абрад дайшоў значна рэдукаваным, з яго зніклі асобныя элементы і абрадавыя дзеянні. У сучасны перыяд Стаўроўскія Дзяды амаль не маюць адрозненняў ад іншых Дзядоў. Разам з тым, у народнай свядомасці жыхароў Докшыччыны захоўваюцца надзвычай архаічныя элементы (паданне пра паходжанне абраду, частка рытуальнай формулы запрашэння дзядоў), характэрныя яшчэ для абраду XIX ст.

ЛІТАРАТУРА

1. Тайлар, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлар; пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
2. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка [і інш.]; складальнік Т.Б. Варфаламеева. – Мінск: Бел. навука, 2004. – 910 с.
3. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 307 с.
4. Дунін-Марцінкевіч, В. Творы / В. Дунін-Марцінкевіч; уклад., прадм. і камент. Я.Янушкевіча. – Мінск: Маст. літ., 1984. – 527 с.
5. Гурская, Ю.А. Древние фамилии современного белорусского ареала на славянском и балтийском фоне / Ю.А. Гурская. – Минск: Белорус. гос. пед. ун-т, 2007. – 360 с.
6. Баршчэўскі, Я. Выбраныя творы / Я.Баршчэўскі; укладанне, прадмова і каментарыі М. Хаустовіча. – Мінск: «Беларускі кнігазбор», 1998. – 480 с.
7. Tyszkiewicz, E. Opisanie powiatu Borisowskiego pod wzgledem statystycznym, geognostycznym, historycznym, hospodarowym, przemyslowo-handlowym i lekarskim / E. Tyszkiewicz. – Wilno: Druk. Marcinowskieso, 1847. – 489, IV s.
8. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. имп. акад. наук, 1890. – Т. I. – Ч. II. – 586 с.
9. Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / Рэд. кал. А.С. Фядосік (гал. рэд.) [і інш.]; Укладанне тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У.А. Васілевіча; Артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т.Б. Варфаламеевай. – Мн.: Навука і тэхніка, 1986. – 615 с.
10. Каханоўскі, Г.А. Беларуская фалькларыстыка 50-х гадоў XIX ст. (В. Дунін-Марцінкевіч, Я. Тышкевіч, К. Тышкевіч, Ул. Сыракомля, І. Крашэўскі, П. Шпілеўскі, Е. Паўлоўская) / Г.А. Каханоўскі // Беларуская фалькларыстыка: Эпоха феадалізму / Г.А. Каханоўскі, Л.А. Малаш, К.А. Цвірка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – С. 192 – 276.
11. Шпілеўскі, П.М. Беларусь у абрадах і казках / П.М. Шпілеўскі; пер. з рус. Аляксандра Вашчанкі. – Мн.: Літаратура і Мастацтва, 2010. – 301 с.
12. Нечто о поверьях белорусцев Полоцкого уезда // Вестник Западной России. – Вильна, 1866. – Кн. VI. – Т. II, – С. 270 – 274.
13. Дмитриев, М.А. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края / М.А. Дмитриев. – Вильно. Печатня А.Г.Сыркина, 1869. – 264 с.
14. Крачковский, Ю.Ф. Быт западно-русского селянина / Ю.Ф. Крачковский. – М.: Изд. имп. Общ-ва истории древностей России при Москов. ун-те, 1874. – 212 с.
15. Троицкий, А. Уклад / А. Троицкий // Литовские епархиальные ведомости. – 4 мая 1875. – № 18. – С. 153 – 155.
16. Миллер, В.Ф. По поводу одного литовского предания / В.Ф. Миллер // Древности: Труды Московского археологического общества. – 1880. – Т. VIII. – С. 166 – 175.
17. Киркор, А.К. Литовский язык и литовская мифология / А.К. Киркор // Живописная Россия. Отечество наше в его зем., ист., плем., экон. и быт. Значении: Лит. и Белорусское Полесье: Репринт. воспроизведение изд. 1882 г. – Минск: БелЭН, 1993. – С. 27 – 42.
18. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. Вып. IV: Сказки космогонические и культурные / Е.Р. Романов. – Витебск: Тип. Г.А. Малкина, 1891. – 220 с.
19. А. Л. Беларускі гутарнік Піліп Смуры / А. Л. // Гадавік Беларускага навуковага таварыства. Кн. I. – Вільня, 1933. – С. 188 – 189.

20. Верэшчака, Ю. Беларускі радавод / Ю. Верэшчака // Наша ніва. – 26 красавіка 1913. – № 16 – 17. – С. 3.
21. В. Л. С пад праху векоу / В. Л. // Наша ніва. – 12 сьнежня 1914. – № 49. – С. 2 – 3.
22. Легенды і паданні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 544 с.
23. Gołobek, J. Dziady białoruskie / J. Gołobek // Lud. – 1925. – T. 4, seria 2, ogulnego zbioru t. 25. – S. 1 – 40.
24. Санько, С. Бай / С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. сл. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 39.
25. Санько, С. Белаполь / С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 43 – 44.
26. Санько, С. Стаўры і Гаўры / С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 460.
27. Санько, С. Архаічныя беларускія міфалагічныя наратывы / С. Санько // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 1. Эпоха Сярэднявечча / В.Б. Евароўскі [і інш.]; рэд. кал.: В.Б. Евароўскі [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – С. 159 – 196.
28. Санько, С. Белорусское этногоническое предание в свете ведийской близнечной мифологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://kryuja.org/artykuly/sanko/sanko_bielaruskaje_etnahanicznaje_etnahanicznaje_padannie.html. – Дата доступа: 25.05.2011.
29. Цітавец, А.В. Стаўры і Гаўры / А.В. Цітавец // Беларускі фальклор: Энцыклапедыя: У 2 т. Т. 2: Лабараторыя традыцыйнага мастацтва – «Яшчур» / Рэдкал.: Г.П. Пашкоў [і інш.] – Мінск: БелЭн, 2006. – С. 561.
30. Виноходов, Д. Этногенетический миф белорусов[52] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://urfinwe.livejournal.com/19656.html. – Дата доступа: 25.05.2011.
31. Лобач, В. Потомки Белополя. Новый взгляд на происхождение народа / В. Лобач, А. Шишков // Родина. – 2001. – №1 – 2. – С. 46 – 49.
32. Иванов, В.В. Деды / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. Т.1: А – К. / Гл. ред. В.А. Токарев. – М.: Советская Энциклопедия, 1980. – С. 363 – 364.
33. Strzelczyk, J. Stawr i Gawr / J. Strzelczyk // Mity, podania i wierzenia dawnych słowian. – Poznań, 1998. – S. 192.
34. Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі / Уклад., класіфікацыя, сістэматызацыя матэрыялаў і камент. А.І. Гурскага; Уступ. арт. А.І. Гурскага, А.С. Ліса. – 2-е выд., выпр. – Мінск: Беларуская навука, 2003. – 429 с.
35. Лозка, А.Ю. Беларускі народны каляндар / А.Ю. Лозка; 2-е выд., перапрац. і дап. – Мінск: Полымя, 2002. – 240 с.
36. Ліцьвінка, В.Д. Святы і абрады беларусаў / В.Д. Ліцьвінка; 3-е выд. – Мінск: Беларусь, 2001. – 190 с.
37. Гурская, Ю.А. Имя собственное: этимология, национально-культурный потенциал, концептуализация: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / Ю.А. Гурская; Белорус. гос. ун-т. – Минск, 2009. – 42 с.
38. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. Вып. IX: Опыт словаря условных языков Белоруссии / Е.Р. Романов. – Вильно: Тип. А.Г. Сыркина, 1912. – 124 с.
39. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 12. С. / уклад. Р.М. Мінько, Г.А. Цыхун; гал. рэд. Г.А. Цыхун. – Мн.: Беларус. навука, 2008. – 366 с.
40. Лобач, У. Некаторыя вынікі этнаграфічных дасьледваньняў Беларускага Падзьвіньня (экспедыцыі ПДУ 1995 – 1997 гг.) / У. Лобач // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. Матэрыялы III Міжнароднай навуковай канферэнцыі (21 – 23 красавіка 1997 г.). – Полацк: Полацкі гісторыка-культурны музей-запаведнік, ПДУ, 1998. – С. 160 – 164.
41. Дучыц, Л. Дзяды / Л. Дучыц, І. Швед // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 150 – 151.
42. Яшкін, І.Я. Мясцовая беларуская лексіка 1851 – 1874 гадоў у матэрыялах фондаў аддзела рукапісаў навуковай бібліятэкі Вільнюскага ўніверсітэта / І.Я. Яшкін // Acta Baltico-Slavica. – Warszawa, 1994. – XXII. – S. 147 – 220.
43. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Д.К. Зеленин; вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. – М.: Индрик, 1995. – 432 с.

Артыкул падрыхтаваны пры фінансавай падтрымцы БРФФД. Грант «Наука (НАНБ-вузы) – 2011» Дамова № Г 11ОБ-023

[52] Гэты артыкул, па словах самога аўтара, плануецца да публікацыі ў пятым выпуску «Белорусского сборника», які чакаецца ў чэрвені 2011 г., як раз да XIX канферэнцыі «Санкт-Петербург и белорусская культура». Назва артыкула будзе: «Этногонический миф белорусов в источниках XIX – начала XX века».

ТРАНСФАРМАЦЫЯ ТРАДЫЦЫЙНЫХ УЯЎЛЕННЯЎ БЕЛАРУСАЎ ПРА ПАЛЯВАННЕ НА СУЧАСНЫМ ЭТАПЕ

А.Ю. БАБІЧ
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

На падставе палявых фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў, сабраных аўтарам на тэрыторыі Віцебскай, Брэсцкай і Гродненскай абласцей, а таксама этнаграфічых звестак канца XIX – першай паловы XX ст., разглядаецца трансфармацыя традыцыйных уяўленняў беларусаў аб паляванні на сучасным этапе. Прадстаўлены асобныя групы паляўнічых прыкмет і павер'яў, прафесійная этыка, народныя ўяўленні аб асобе паляўнічага і паляванні ў цэлым. Паказаны асаблівасці захавання і бытавання паляўнічай культуры беларусаў.

Паляўніцтва, як адна з этнакультурных форм традыцыйнага лесакарыстання беларусаў, у другой палове XX – пачатку XXI ст. падверглася зменам, якія, у сваю чаргу, паўплывалі на трансфармацыю народных уяўленняў аб асобе паляўнічага і паляванні ў цэлым. Выкарыстанне фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў, сабраных аўтарам у 2008 – 2010 гг. у Віцебскай, Брэсцкай і Гродзенскай абласцях, дазваляе раскрыць этнакультурныя асаблівасці паляўніцтва ў Беларусі на сучасным этапе.

У традыцыйным светаўспрыманні асобы, прафесійная дзейнасць якіх была звязана з лесам і залежала ад яго, вылучаліся адметным статусам (палажэннем) у сельскай грамадзе. Згодна з народнымі ўяўленнямі, дадзеныя асобы валодалі звышнатуральнымі ўласцівасцямі і здольнасцямі, што набліжала іх да чараўнікоў. Такое стаўленне да прадстаўнікоў «лясных прафесій», і ў прыватнасці да паляўнічых, было абумоўлена некалькімі прычынамі.

Па-першае, прыналежнасць да прафесійнага занятку, адрознага ад земляробства, прадугледжвала валоданне спецыялізаванымі ведамі: як тэхналагічнымі (практычна-ўтылітарныя веды), так і прафесійна-магічнымі («таемныя» веды з выразнай рытуальнай прагматыкай).

Па-другое, лес ва ўяўленнях беларусаў выступае як надзвычай сакралізаваны і адухоўлены локус, мае статус прасторы, якая выконвае памежныя або медыяльныя функцыі паміж «гэтым» і «іншым» светам і адначасова выступае як месца знаходжання (з'яўлення) розных дэманічных істот (лесавік, русалка, змяіны цар, чорт). Веданне таемных спосабаў камунікацыі са звышнатуральнымі сіламі забяспечвалі абазнанаму чалавеку поспех у сваей сферы дзейнасці.

Па-трэцяе, пэўную ролю тут адыгрываў сацыяльны фактар. Паляўнічыя, якія ўваходзілі ў катэгорыю «лясных службоўцаў» (асочнікі, ляснікі, лоўчыя, стральцы і інш.), акрамя уласна паляўнічых выконвалі і ахоўныя функцыі (пільнаванне лясоў). З аднаго боку такой службай яны падвышалі свой сацыяльны статус (падатковыя паслабленні, фіксаваны заробак і інш.), з другога – рабіліся «чужымі» ў асяродку сваіх аднавяскоўцаў.

Адасобленнасць паляўнічых, неадназначнасць стаўлення да іх промыслу ў сялянскай грамадзе падкрэсліваецца ў беларускіх прымаўках, якія прэзентуюць паляванне як занятак несур'езны, няздольны пракарміць паляўнічага і яго сям'ю: *«Без ахоты хватаець работы»*, *«Рыба і зайцы вядуць у старцы»*, *«Харошы стралец – дурны хазяін»* гд. Супрацьпастаўленне паляўніцтва занятку асноўнай часткі насельніцтва – земляробству – вельмі красамоўна адлюстравана ў апявяданні «Стралец і рыбак» [1, с. 42 - 44], запісанае А. Сержпутоўскім на Случчыне. Напрацягу ўсяго сюжэту паляванне і рыбалоўства прадстаўляецца як дарэмнае марнаванне часу *(«У стральца дым густы, ды абед пусты, а рыбак як памочыцца, так і есці ня хочацца»; «… зьверына ў лесі, а рыба ў рацэ ды не ў руцэ. Стралец страляе, а гаспадарка гуляе»; «Цягаецца стралец, аж у яго жылы рвуцца, а прыбытку няма ніякога, бо ен пук, дзесяць грошэй з рук, дым густы, а абед пусты»)* і параўноўваюцца з земляробствам, якое стала корміць руплівага і працавітага гаспадара *(«Гаспадар на сваем агародзе раўня ваеводзе»*). Паляўнічы азарт, запал, празмернае жаданне займацца паляўнічым промыслам ва ўспрыняцці прагматычнага селяніна-земляроба – адхіленне ад нормы, «хвароба», што каментуецца наступным чынам -*«ахвота горэй неволі»* і *«ліхі налог».* Адзначым, што асуджэнне гучыць менавіта ў адносінах да празмернага захаплення паляўнічай і рыбацкай справай, калі гэта наносіць бачную шкоду ўласнай гаспадарцы, а не як катэгарычнае адмаўленне дадзеных промыслаў *(«страляюць тагды, як звер пабежыць, а рыбу ловяць, як яна сама ў коўш лезе»*).

Магчыма, на сітуацыю ў адносінах да паляўніцтва, паўплывала таксама скарачэнне лясных плошчаў і змяншэнне лясной фаўны, калі паляванне ўжо не прыносіла гарантаванага і істотнага прыбытку: *«… добры гаспадар ня будзе здабываць паляўнічыя і рыбацкія прылады і губіць час і сродкі на пустую справу»* [2, с. 70].

Уяўленне пра паляўнічага як нядбайнага гаспадара фіксуецца сення эпізадычна, у адзінкавых палявых запісах (разважанні вясковых жыхароў аб тым, што чалавек, які займаецца паляваннем, не можа быць добрым гаспадаром, займацца ў поўнай меры ўласнай гаспадаркай). Самімі паляўнічымі часам згадваюцца адпаведныя прыказкі: *«Хлібэ, хлібэ, када ты на стале будзеш?» «Еслі, - гаворыт, - кінеш*

стрэльбу і і вуду, тада я на стале буду.» Эта ш такая прытча есь…» [53] альбо *«Рыбак і ахотнік – дома не работнік. Эта када з дому не пускают на ахоту, такое гаворят»* [54].

У мінулым важнае значэнне ў сістэме дачыненняў чалавека з лесам мела вера ў існаванне міфалагічнага гаспадара і апекуна лясной прасторы: *«Над лясамі і ўсім, што ў іх, валадарыць Лешы»* [3, с. 64]. Заканамерна, што паляўнічы павінен быў паважаць «гаспадарскі» статус духа локуса, пытацца дазволу знаходзіцца ў дадзенай прасторы і займацца там пэўнай справай. Лесавік, паводле народных ўяўленняў, не толькі валадарыў лесам, але і апекаваўся над яе насельнікамі – звярамі і птушкамі. Таму паляўнічы мог атрымаць здабычу са згоды самога «гаспадара», для чаго мусіў папярэдне звярнуцца да яго з просьбай: *«Лесавіку ахвотнікі, як ідуць на хвоту, дак яму молютца»* [4, с. 95]. Паўплываць на паляўнічае шчасце, якое звязвалася з воляй звышнатуральных сіл, чалавек імкнуўся праз ушанаванне і ўлагоджванне духа ляснога локуса, у тым ліку з дапамогай ахвярапрынашэнняў: *«А ахотнікі када ухадзілі у лес, і еслі ані убівалі там зайчыкі ілі што-небудзь, ані абавязкова … кусочэк мяса лажылі на то месца, гдзе яны забілі этага зайца, ані благадарілі значыт этага Лесавога, што ен памог ім убіць…»*[55] Разам з тым, Лесавік, паводле народных уяўленняў, уяўляўся як «звярыны пастух», які клапаціцца аб захаванасці свайго «статку» і ў сувязі з гэтым можа варагаваць з паляўнічымі, *«усяляк адводзячы іх у бок ад дзічыны і дапамагаючы заблукаць»* [5, с. 289]. Сення звесткі аб персаніфікацыі лясной прасторы практычна не сустракаюцца. Замоўныя тэксты, якія ў мінулым лічыліся неабходным і найбольш эфектыўным сродкам уздзеяння на паляўнічае шчасце, мусілі прадухіліць небяспечныя выпадкі на паляванні, а таксама абараніць паляўнічага і яго зброю ад уздзеяння звышнатуральных сіл, палявымі даследаваннямі аўтара не былі зафіксаваны. Звяртае на сябе ўвагу мінімальная колькасць паляўнічых «малітваў» у этнаграфічных крыніцах XIX – XX стст., у параўнанні з іншымі замовамі, што «указвае на таемны характар магічных ведаў паляўнічага, якія выкарыстоўваліся толькі для атрымання індывідуальнай выгоды і перадаваліся выключна ў спадчыну» [6, с. 347]. У той жа час асобныя паляўнічыя і сення адзначаюць, што дзякуюць лес за яго дары, за ўдалае паляванне, прамаўляючы словы ўслых альбо моўчкі (пра сябе): *«Ну всегда, после охоты когда охотники собираются, всегда благодарят, независимо от того: добыли что-то-не добыли, есть тост такой за природу, что побыли, благодарится природа, лес…»* [56].

Пад уплывам сацыяльна-эканамічных працэсаў, што мелі месца ў беларускай весцы ў XX – пачатку XXI стст. традыцыйныя ўяўленні аб паляванні трансфармаваліся. Істотна змянілася сацыяльныя функцыі паляўнічага промыслу. На працягу стагоддзяў паляванне для сялянства выконвала ролю асноўнага ці дадатковага занятку, які прыносіў прыбытак і меў найчасцей прафесійны характар. Сення паляванне з'яўляецца ў значнай ступені актыўным адпачынкам, які патрабуе ўкладання ўласных сродкаў і мае спартыўна-аматарскі характар. Большасць паляўнічых, апытаных аўтарам, адмаўлялі нават магчымасць атрымання прыбытку ад палявання, аргументуючы высокімі коштамі на зброю і рыштунак, выдаткамі на атрыманне ліцэнзій і пуцевак. Аднак, нягледзячы на змяншэнне ролі паляўніцтва ў традыцыйным прыродакарыстанні, прагматычны бок занятку для беларусаў захаваўся і сення. Паказальным у гэтым сэнсе з'яўляецца павелічэнне/памяншэнне «папулярнасці» палявання на той ці іншы від жывелы ў залежнасці ад попыту і камерцыйнай выгоды. Нерэнтабельнасць палявання на асобныя віды жывелы, нярэдка выклікае павелічэнні іх колькасці. Так, напрыклад, змяншэнне коштаў на футру лісы, а таксама попыту на яго, спрыяла ўзрастанню папуляцыі жывелы з 29,5 тыс. асобін у 1995 годзе да 46 тыс. асобін у 2009 годзе [7].

Як сведчаць палявыя даследаванні, у асяроддзі сучасных паляўнічых захаваўся багаты комплекс прафесійных павер'яў (як у актыўнай, так і ў пасіўнай формах). Адной з прычын гэтага з'яўляецца тое, што паляванне адносіцца да тых сфер дзейнасці, поспех у якіх у значнай ступені залежыць ад выпадку, шанцунку. Паўплывала і тое, што падчас палявання нярэдка ўзнікаюць небяспечныя сітуацыі, чалавек свядома і дабраахвотна рызыкуе, а спецыяная веды з складаючымі як утылітарна-практычнага, так і магічнага характару забяспечваюць яму псіхалагічны камфорт. Прыгадаем таксама, што лясная прастора ў народнай культуры ўспрымалася як «чужая», але не заўседы варожая для чалавека, што спрыяла захаванню адмысловых спосабаў камунікацыі з ей.

Зыходзячы з этнаграфічных матэрыялаў, сабраных падчас экспедыцый, сучасныя паляўнічыя прыкметы і павер'і можна ўмоўна падзяліць на 3 групы. Першая ўключае прадпісанні, якія тычацца паводзінаў перад паляваннем (напярэдадні), а таксама павер'і (прыкметы), звязаныя з прадказаннем яе магчымых вынікаў (удача/няўдача).

Да гэтай групы адносіцца забарона каітуса, «палавога акта, які расцэніваўся ў народнай культуры як нячысты і небяспечны, а таму ў пэўных сітуацыях табуіраваўся і пазбягаўся з мэтай абярэга» [8, с. 524]. Ся-

---

[53] *Зап. Бабіч А.Ю. 08.2010 г. ад Скраўца Сяргея Сяргеевіча (займаецца паляваннем з1974 года), 1954 г. нар. у г. Пінску (нар. у в. Купяцічы Пінскага р-на) Брэсцкай вобласці*

[54] *Запісана 04.2011 г. ад Дзіковіча Дзмітрыя Анатольевіча, 1983 г.нар. (нар. у в. Радзюкі Шаркаўшчынскага р-на), спецыяліста па паляўніцтву Віцебскага ДВЛГА , у г. Віцебску.*

[55] *Зап. Бабіч А.Ю. 08.2010 г. ад Сілік Надзеі Рыгораўны, 1930 г. нар. (з 1960 г. жыве ў в. Клятышча, з 1952 г. – на Брэстчыне, нар. у в. Бель Крычаўскага раёна Магілёўскай вобласці) у в.Клятышча Кобрынскага р-на Брэсцкай вобласці.*

[56] *Зап. Бабіч А.Ю. 08.2010 г. ад Навасада Сяргея Мікалаевіча, 1975 г. нар., інжынера па паляўнічай гаспадарцы Кобрынскага лясгаса, у г. Кобрыне Брэсцкай вобласці.*

род сучасных паляўнічых (нярэдка – ў жартоўнай форме) бытуе павер'е, што дачыненні з жанчынай напярэдадні палявання непажаданыя: *«Если завтра на охоту, то до жены не ходи»*[57], *«Если не везет, спрашивают «Кто грешил?»* [58].

Адпраўляючыся ў лес, паляўнічы сення, як і сто гадоў таму, імкнецца застацца няўбачаным: *«Еслі на ахоту, то ідзеш ... стараешся абхадзіць цэнтральные дарогі, штоб так во за сараямі ідзеш, такімі непріметнымі местамі, дзе меньшэ вераятнасць встрецiць чэлавека»*[59]. Асабліва непажаданай лічыцца сустрэча з жанчынай: «*Еслі жэньшчына дарогу перэходзіт, я сразу ухажу, ... я ўжэ на ахоту не іду»* [60], *«Женьшчына – эта беда всегда»*[61]. Некаторыя сучасныя паляўнічыя імкнуцца рацыянальна абгрунтаваць дадзеныя уяўленні і тлумачуць: *«А на самам дзеле эта большэ связана с тем, што нада выхадзіць параньшэ на ахоту, када народ ішчо спіт в аснавном. А в эта врэмя самы пахучый сьлед у зверя, каторый толькі што ушол на лежку, на днеўку, прошчэ і сабаку і ўсе астальное»* [62].

Беспаспяховае паляванне прадказвае сустрэча з зайцам: *«Встретишь зайца – к неудаче»* [63]. Па меркаванню даследчыкаў, тое, што «у народнай міфалогіі заяц належыць памежнай зоне паміж светам (космасам) і нясветам (хаосам) як гэткім» [9, с. 187], прадвызначае яго адмысловыя прадказальніцкія ўласцівасці, прычым найчасцей заяц вяшчуе нядобрае для людзей. (Параўнай: *«Калі воўк дарогу перабяжыць – добры знак, калі заяц – благі»* [10, с. 417], 1903 год, выданне Wisla).

Зычэнне ўдачы ў паляванні, па меркаванні некаторых паляўнічых, мае супрацьлеглае дзеянне: *«Если пожелал удачи, говорят: «Спасибо, можно ехать домой»* [64]. (Параўнай: *«Тым, хто выпраўляецца на паляванне, не трэба жадаць поспеху і з імі развітвацца, бо з нічым вернуцца»* [10, с. 418], 1903 год, выданне Wisla). Бытуе сярод паляўнічых агульнавядомае павер'е, што непажадана вяртацца дамоў, калі нешта забыў:*»... все взяць не забыць і не вернуцца, назад штобы не возврацiцца, а ежэлі возврацiшся – все не повезет. Эта вот у меня так»* [65].

Яшчэ раз падкрэслім, што ў паляўнічай справе істотную ролю грае элемент шанцунку, таму чалавек імкнецца ўбачыць і зразумець на сімвалічным узроўні, які вынік яго чакае. Прадказаць паспяховы альбо беспаспяховы зыход палявання могуць не толькі знакавыя сустрэчы, але і сны. Паляўнічы з Верхнядзвіншчыны распавядае: *«Ну вот мне сон другой рас, сьніца сон – я пракцічэскі магу сказаць: как заб'ем, каво заб'ем і сколька дажэ. Как вешчы сон усе раўно… Я ужэ сны разгадываю. Другой раз не саабражу сразу , тоісць начылі такіе сны сьніца. Ну эта, наверна, із-за даўнасьці ахоты. Сільна многа я ужэ ахочусь… Ну часта прадсказываў. Дажэ спрашываюць мальцы інагда: «Што табе сьнілась?» – када на ахоту. Гавару: «Сеньня нічо не заб'ем.» Точна – нічыво»* [66]. Дзякуючы шматгадоваму вопыту, навучыўся тлумачыць такія сны, раскрываць іх сімвалічны сэнс наступным чынам: *«Перад кабаном воўк сьніцца. А перад ваўкамі там заяц сьніцца абычна»* [67] (аб вобразнай і сюжэтнай лініі такіх сноў паляўнічы распавядае з неахвотай, што, верагодна, сведчыць аб «таемнасці», закрытасці дадзеных ведаў).

Другая група паляўнічых уяўленняў датычыць паводзін чалавека непасрэдна ў працэсе палявання.

Надзвычай распаўсюджанай з'яўляецца забарона пазычаць (даваць) патроны на паляванні: *«Разгаворы былі такіе, што вот іменна патронаў на ахоце не даваць. Хто-та вот карцеч, дапусцім, дома забыў ілі там пулі. «Дай.» От еслі даст ахотнік, тот каторы дал, то ему не павезет, тот каторы дал. Тот, каму далі, тот можэт эцім патронам папасць, дапусцім, а этаму не павезет…»* [68]. Каб не згубіць удачу (шанцунак), патроны перадаюць не з рук у рукі, а кідаюць на зямлю. Шырокае бытаванне дазенага ўяўлення сярод сучасных паляўнічых тлумачыцца, верагодна, прыналежнасцю дадзенага прадмету да зброі з аднаго боку і семантычнай сувяззю са стыхіяй агню з другога.

---

[57] *Глядзі спасылку 4*

[58] *Зап. Бабіч А.Ю. 11.2010 г. ад Кіселя Мікалая Мікалаевіча, 1963 г. нар., вядучага інжынера па паляўнічай гаспадарцы Навагрудскага лясгаса, у г. Наваградку Гродненскай вобласці*

[59] *Зап. Бабіч А.Ю. 07.2010 г. ад Лазюка Уладзіміра Іванавіча, 1973 г.н. у в. Горталь Івацэвіцкага р-на Брэсцкай вобласці*

[60] *Глядзі спасылку 1*

[61] *Зап. Бабіч А.Ю. 11.2010 г. ад Фурса Віктара Леанідавіча, 1957 г.нар. у в. Валеўка Навагрудскага р-на Гродненскай вобласці*

[62] *Зап. Пашкевіч І.Э, Бабіч А.Ю. 10.2008 г. ад Пашкевіча Эдуарда Уладзіміравіча, 1946 г.н. у в. Валынцы Верхнядзвінскага р-на Віцебскай вобласці*

[63] *Глядзі спасылку 6*

[64] *Глядзі спасылку 6*

[65] *Зап. Бабіч А.Ю., Хрол В.А., Зенько В. 08.2008 г. ад Габовіча Мікалая Кузьміча, 1947 г.н. (зараз жыве ў г. Мінску, нар. у в. Ляхавічы) у в. Ляхавічы Лепельскага р-на Віцебскай вобласці*

[66] *Зап. Пашкевіч І.Э, Бабіч А. 10.2008 г. ад Вішнеўскага Аляксандра Дзмітрыевіча (нар. у в. Ермакі), 1956 г.н. у в. Валынцы Верхнядзвінскага р-на Віцебскай вобласці*

[67] *Глядзі спасылку 14*

[68] *Глядзі спасылку 10*

Падчас палявых экспедыцый былі зафіксаваны і менш распаўсюджаныя павер'і, у прыватнасці – забарона рабіць падарунак у выглядзе нажа, асабліва паляўнічага. Каб пазбегнуць непрыемных наступстваў чалавек, які атрымлівае нож, павінен зрабіць сімвалічнае «набыцце» дадзенага прадмета (у якасці платы служаць грошы любога наміналу) [69]. Існуюць прадпісанні наконт асобных відаў прадуктаў, якія не рэкамендавана браць з сабой на паляванне: *«Говорят, мясо не брать, как на рыбалку не берут рыбу с собой – консерву, так охотники говорят, уже с дичи колбасу принесут, то уже в этот раз, если охотимся на кабана – не добудешь»* [70]. Лічыцца непажаданым браць з сабой на паляванне яйкі [71].

На Віцебшчыне захоўваецца традыцыя, звязаная са здабычай паляўнічым пэўнага віду жывелы ўпершыню ў жыцці: *«Едзінственае ў на была, када ужэ начал на кабана, лася ахоціцца. Вот прымерна убіл он первава лася, дабыл, ну беруць кроўю яму лоб мажуць яму кроўю, так дзелаюць палоску на лбу»* [72]

Сучасныя паляўнічыя прытрымліваюцца забароны на паляванне ў рэлігійныя святы. На нядзелю дадзеная забарона практычна не распаўсюджваецца, так як найчасцей гэта адзін з нешматлікіх выходных дзен на тыдні. У мінулым лічылася, што такое парушэнне прыводзіць да сур'езных наступстваў: *«Паляўнічы, які страляў у нядзелю і ў святочныя дні, пераживае пасля смерці страшэнныя пакуты: над яго галавою вісяць жывелы, забітыя ім у святыя дні, і з іх свежых ран на галаву і на ўсе цела нябожчыку капае невыносна пякучая кроў»* [11, с. 294]. У той жа час на Брэстчыне захавалася ўяўленне аб тым, што ісці на паляванне ў нядзелю непажадана і больш таго – дарэмная трата часу, бо *«ахоты все равно не будзет, а еслі дажэ і будзет звер, то ево не атстрэляем, а еслі і пападзем, то ен падраніць. Цэлы дзень прабегаем – ніхто нічыво не дабудзет. І вот в прынцыпе в бальшынстве случаев так ано і есць. В васкрэсенье ахоты нет»* [73].

Асобна вылучым паляўнічыя ўяўленні, што датычыць забароны на здабычу асобных відаў жывелы. Яны могуць насіць агульнавядомы характар, як, напрыклад, у выпадку з бабром: *«Не бей бобра, не будет добра»* [74]. Наступствы такога палявання, па народных уяўленнях, маглі быць дастаткова трагічныя. Аўтар запісаў быль аб старым паляўнічым, які быў упэўнены, што страціў зрок на адно вока менавіта праз бабра: «*Вот видел, добыл «плаксу» и был наказан»* [75]. Паводле іншага павер'я, калі стрэліць у бабра, то можна сапсаваць стрэльбу: *«Тожэ гаворат там бабра заб'еш ілі дзятла стукнеш тожэ шо руж'е можа раздуць»* [76]. Зразумела, што рост колькасці баброў (з 18,3 тыс. асобін у 1995 годзе да 62,33 тыс. асобін у 2009 годзе [7], прычым 30 % ад агульнай колькасці насяляе Віцебскую вобласць) быў выкліканы прычынамі больш прагматычнага характару і быў звязаны са змяншэнне попыту на бабровую футру. Нягледзячы на тое, што спецыялісты і аматары адзначаюць каштоўнасць, духмянасць і неблагі смак бабровага мяса (дарэчы, запатрабаванае ў многіх странах свету, напрыклад, у Літве і Канадзе), у беларускай кухні яно не карыстаецца асаблівай пашанай, нават паляўнічыя адзначаюць: *«Я раскажу так чэсна. Был у меня доктар знакомый… Ну і гаворыт, там вот надо… бабра. Ну убіл я этаво бабра. Гаворыт, мяса харошае. Но я его папробовал і я ел і меня ела. Не хачу…»* [77] Магчыма, смак да бабровага мяса быў згублены з прычыны драпежніцкага знішчэння звяроў, колькасць якіх у Беларусі да 20-х гг. XX ст. складала каля 500 – 600 асобін. Пры неправільным прыгатаванні (калі пры разбіранні мяса была падрэзана бабровая струя альбо калі дзічына знаходзілася ў вадзе працяглы час, т. зв. «тапелец»), мяса бабра набывае спецыфічны, устойлівы прысмак, які і выклікае агіду і фарміруе негатыўны вопыт. Акрамя футры і мяса, асабліва карыснай лічыцца бабровая струя, якую выкарыстоўваюць у парфюмерыі і медыцыне. Азначым, што менавіта бабровую струю многія з апытаных паляўнічых называлі першай сярод лекавых сродкаў жывельнага паходжання. З мэтай стымулявання у паляўнічых цікавасці да дадзенага віду паляўнічай жывелы, для поўнага асваення ліміту яго здабычы і зніжэння шкоды, якую ен наносіць народнай гаспадарцы, у новых «Правілах вядзення паляўнічай гаспадаркі і палявання» [12] быў спрошчаны парадак выдачы дазволаў на здабычу бабра. Так, павялічаны тэрміны палявання (любога полу і ўзросту) – з 1 верасня па 31 студзеня (раней можна было паляваць з 1 кастрычніка па 31 снежня), а таксама скасавана папярэдняя ўмова абавязковай прысутнасці егера пры паляванні. Яшчэ раней, як вядома, было дазволена паляванне на бабра са стрэльбай. У папярэднія гады недахоп кваліфікаваных паляўнічых, незацікаўленасць у яго здабычы (як паляўнічых, так і паляваннекарыстальнікаў), прыводзілі да таго, што ліміт здабычы жывелы быў асвоены не ў поўнай меры і, у асноўным, сіламі егерскай службы. У той жа час нарыхтоўшчыкі пушніны штогод скупляюць у Беларусі значную колькасць скур бабра, у сувязі з гэтым звяртае на сябе ўвагу некаторая супярэчлівасць лічбаў. А менавіта: згодна афіцыйнай статыстыкі ў 2006 годзе было здабыта 413 асобін бабра [13], і ў тым жа годзе на-

[69] *Падрабязней аб семантыцы нажа: Т.В. Валодзіна «Семантыка рэчаў у духоўнай спадчыне беларусаў», Мн., 1999 с. 48 – 56.*

[70] *Глядзі спасылку 4*

[71] *Зап. Бабіч А.Ю. 08.2010 г. ад Барысюка Мікалая Сцяпанавіча, 1955 г.нар. (паляўнічы; загадчык гаспадаркай Кобрынскага лясгаса) у г. Кобрыне Брэсцкай вобласці*

[72] *Запісана Бабіч А.Ю. ад Кожара Івана Іванавіча, 1924 г.нар. (нар. у в. Аленавічы Талочынскага р-на) у г. Браславе.*

[73] *Запісана Бабіч А.Ю. 07.2010 г. ад Шагойка Руслана Анатольевіча, 1980 г.нар. інжынера па паляўнічай гаспадарцы Целяханскага лясгаса у г.п.Целяханы*

[74] *Глядзі спасылку 4*

[75] *Глядзі спасылку 6*

[76] *Глядзі спасылку 7*

[77] *Глядзі спасылку 1*

рыхтоўшчыкамі ў насельніцтва было прынята каля 4,5 – 5,0 тыс. бабровых скур [14]. З гэтага вынікае, што значная колькасць дадзенага паляўнічага віду была здабыта незаконна, а актыўная зацікаўленаць у здабычы бабра ў беларускіх паляўнічых усе ж такі есць.

Трэцяя група паляўнічых ўяўленняў складаецца з сімвалічных працэдур, які носяць выразны рытуальна-магічны характар. Такіх павер'яў, на жаль, падчас палявых этнаграфічных экспедыцый аўтара было зафіксавана найменш. Да гэтай групы адносяцца магічна-рытуальныя дзеянні, скіраваныя на «выпраўленне» стрэльбы, надання ей максімальнай трапнасці і эфектыўнасці. Напрыклад, у Брэсцкай вобласці распавядалі аб паляўнічым, які дзеля забеспячэння гарантаванага поспеху, выкарыстоўвае наступны спосаб: *«У нас есть охотник один, он когда идет на охоту, ему жена своими трусами стволы натирает и он обязательно убивает, 100 процентов удача»* [78].

Паляўнічыя рознага ўзросту ведаюць пра такі дэфект стрэльбы, як «стрэльба жывіць» (не забівае жывелу, нават калі і патрапіў – толькі раніць, дзічына ўходзіць), які неаднаразова ўзгадваўся ў этнаграфічных крыніцах XIX – пачатку XX ст. Аднак, калі ў мінулым дадзены дэфект стрэльбы звязваўся ў народным ўяўленні пераважна з прычынамі ірацыянальнага характару (сурокі, чары, парушэнне пэўных правілаў паводзінаў альбо абыходжання са стрэльбай), то сення, разам з вышэйпрыгаданымі прычынамі паляўнічыя тлумачаць тое, што «стрэльба жывіць», і тэхнічнымі няспраўнасцямі: *«Жывіт? Канешна, ано пастаянна жывіт, еслі плахіе капсулі… жывіт руж'е, еслі ствалы плахіе... Еслі не будзеш ухажываць за вешч'ю, то ана будзет усе врэмя жывіть»* [79]. У той жа час фіксуюцца павер'і, што сапсаваць стрэльбу можна страляючы ў сабаку альбо ката (Параўнай: *«Стрэльба можа сапсавацца ад страляння ў ката»* [15, с. 494], Ч. Пяткевіч, першая трэць XX ст.) Сярод магічных працэдур «выпраўлення» стрэльбы, існуюць спосабы, звязаныя з выкарыстаннем крыві (змазаць крывею крумкача, Верхнядзвінскі р-н), печы (абнесці вакол печы некалькі разоў, Навагрудскі р-н). На Браслаўшчыне бытуе наступнае павер'е: *«... вот ну вродзе бы ж і стрэляець харашо, ну мажэць ... Ну ему саветуют: ідзеш на ахоту, палажы пат парогам руж'е і пусць жэна перэступіць чэрэз руж'е. Эта у нас так.»*[80] У гэтай жа мясцовасці быў зафіксаваны варыянт дадзенага павер'я з удакладненнем, што жанчына павінна быць без сподняга. Паляўнічымі апісваліся выпадкі, калі ад сапсаванай зброі, якая «жывіць», наўпрост пазбаўляліся (прадавалі), прычым у новага гаспадара дадзены дэфект стрэльбы мог не праяўляцца.

Захаванню традыцый палявання ў Беларусі спрыяе трансляцыя прафесійных ведаў як у межах сям'і (з пакалення ў пакаленне), так і ў межах паляўнічага калектыву. Адносіны беларускіх паляўнічых да ірацыянальнай складаючай паляўнічай культуры сення неадназначныя: ад скептычнага недаверу і падкрэсленай жартоўнасці да абсалютнай ўпэўненнасці ў дзейснасці прафесійных павер'яў і прыкмет. Магічна-рытуальныя дзеянні, непасрэдна звязаныя з дасягненнем поспеху ў паляванні, нярэдка маюць індывідуальны і таемны характар : *«Тут каждый что-то знает и себе… вплоть до того, что, говорят, одевает майку или трусы шиворот навыворот. Это редко, среди дедов таких, рассказывают истории»* [81]. Адкрытасць інфармацыйнай прасторы, кантакты з носьбітамі паляўнічых культур іншых народаў свету прыводзіць да запазычанняў і трансфармацыі традыцыйнай паляўнічай культуры беларусаў. Прыкладам можа служыць звычай «цалаванне Дыяны», які бытуе ў Целяханскім районе (выява антычнай багіні размешчана ў паляўнічай гаспадарцы) [82].

Прафесійная этыка ўтварае асобны пласт паляўнічай культуры і патрабуе спецыяльнага даследавання. У межах дадзенага артыкула спынімся на праблемах веснавога палявання і браканьерства ва ўяўленні сучасных паляўнічых. Нагадаем, што ў апошнія гады пытанне аб веснавым паляванні на птушку з'яўляецца надзвычай дыскусійным. Гэта звязана з тым, што Беларусь з'яўляецца апошняй краінай у Еўропе, дзе дазволена масавае веснавое паляванне на качак і гусей. Па дадзеным Нацыянальнага статыстычнага камітэту за 2008 – 2009 гады колькасць качак у краіне зменшылася з 619 тыс. асобін да 581 тыс. асобін. Некаторыя арнітолагі, у першую чаргу ўдзельнікі АПБ («Ахова птушак Бацькаўшчыны»), выступаюць з ініцыятывай аб забароне веснавога палявання на вадаплаваючых птушак у Беларусі. У рэдакцыі «Правілаў вядзення паляўнічай гаспадаркі і палявання» за 2010 год [12] былі ўведзены новыя абмежаванні веснавога палявання на птушак, аднак праблема застаецца адкрытай і кожны паляўнічы робіць уласны выбар на карысць дадзенага віду палявання альбо супраць яго. Стаўленне паляўнічых да веснавога палявання вар'іруецца. Так шэраг апытаных аўтарам паляўнічых выказваліся з катэгарычным адмаўленнем: *«І вабшчэ весной я проців этава. Весна! Вы панімаеце, што эта жэ любовь, а его тут бац – і убілі. Ен, бедны, распінаеца к этай утке ўвесь, аж раз – на цебе… Так што – я проців весенняй ахоты»*[83], альбо падкрэслівалі індывідуальную непрымальнасць для сябе, аргументуючы рознымі фактарамі: «*Мы сельскіе жітелі і нам на пціцу ахотіцца весной меньшэ врэмені свободново, а вот зімой большэ свабодно-*

[78] *Глядзі спасылку 19*
[79] *Глядзі спасылку 1*
[80] *Глядзі спасылку 20*
[81] *Глядзі спасылку 4*
[82] *Глядзі спасылку 21*
[83] *Глядзі спасылку 20*

во… Ну, просто не ахоцівся ні атец, ні я ні ахочусь.» [84]. У той жа час значная колькасць паляўнічых Беларусі лічыць веснавое паляванне на птушку асабліва цікавым і ўдзельнічае ў ім штогод (у тым ліку з выкарыстаннем падсадной качкі). Як прыхільнікі дадзенага віду палявання, так і яго праціўнікі, падкрэсліваюць, што не само веснавое паляванне, а недобрасумленнасць у выкананні правілаў яго правядзення, наносіць найбольшую шкоду прыродзе. Што тычыцца палявання на такую дробную птушку як вальдшнэп, у мінулым яно *«…мела чыста спартыўны характар і карысталася папулярнасцю сярод гарадскіх паляўнічых. Вясковы паляўнічы лічыў не вартым псаваць набой на птушку вагою з чвэрць фунта, а паляванне на іх – панскай забавай»* [16, с. 101]. Паляванне на вальдшнэпа і сення не набыло шырокага распаўсюджання сярод вясковага насельніцтва.

Разглядаючы беларускую паляўнічую культуру, нельга абмінуць праблему браканьерства. У IX томе навукова-папулярнага выдання «Россия: Полное географическое описание нашего Отечества» (1905) браканьерства вылучаецца як асобы тайны промысел, *«які ў асобных мясцовасцях дасягнуў незвычайных памераў і перашкаджае правільнаму развіццю паляўнічай гаспадаркі»* [17, с. 274]. Аўтар кнігі «Белавежская пушча» Г. Карцаў напачатку XX ст. адрозніваў два тыпы браканьерства *«ад імпэту да легкай нажывы і ад імпэту да палявання»* [17, с. 250]. Прычым апошні тып з'яўляецца, з пункту гледжання аўтара, найбольш небяспечны: *«браканьер па імпэце да палявання застаецца ім назаўседы і з'яўляецца для ўгоддзя найбольш небяспечным драпежнікам»* [17, с. 250]. У традыцыйным светаўспрыманні беларусаў лясныя рэсурсы ўсведамляліся як «нічыйныя», агульныя, і ў сувязі з гэтым не лічылася заганным выкарыстоўваць лясную прастору нават без дазволу яе фармальнага гаспадара: *«не лічыцца за злачынства крадзяжы дрэў і дзікіх пладоў, а таксама жывелы і птушак як з панскіх лясоў, так і казенных, бо – ані пан, ані казна не садзілі, не палівалі і не гадавалі, а Бог даў для ўсіх людзей»* [15, с. 649]. Напрацягу стагоддзяў нормы паводзінаў паляўнічага рэгламентаваліся ў большай ступені звычаевым правам і традыцыяй. Пасля ўсталявання ўлады Саветаў у Беларусі пачала праводзіцца мэтанакіраваная праца па ўпарадкаванню лясной гаспадаркі і ўсебаковаму выкарыстанню лясных рэсурсаў на патрэбу савецкай дзяржавы. Сення рэгулятыўна-кантралючыя функцыі ў сферы лесакарыстання выконваюць дзяржаўныя структуры, у прыватнасці Міністэрства лясной гаспадаркі, Міністэрства прыродных рэсурсаў і аховы навакольнага асяроддзя, Дзяржаўная інспекцыя аховы жывельнага і расліннага свету пры Прэзідэнце РБ. Значны хваля фактаў браканьерства назіралася ў 1990-я гады: *«Я скажу так, охотились люди разные: от местных жителей, которые тогда не работали и денег не было, до чиновников разных структур… председатели колхозов, работники МВД, можно было встретить, открыто охотились и в запретное время»*[85] . Пасля прыняцця ў 2003 годзе новага Кодэксу аб адміністрацый правапарушэннях, дзе ўпершыню ў заканапраэктнай практыцы Беларусі экалагічныя правапарушэнні былі вылучаны ў асобны раздзел («Адміністрацыйныя правапарушэнні супраць экалагічнай бяспекі, акаляючага асяроддзя і парадку прыродакарыстання») [19, с. 189], назіраецца памяншэнне колькасці правапарушэнняў у сферы паляўнічай гаспадаркі. Паўплывала на гэта павышэнне эфектыўнасці барацьбы з незаконным паляваннем, агульнае ўзмацненне санкцый за лесапарушэнні. У той жа час праблема браканьерства застаецца актуальнай і сення. Так, напрыклад, у перыяд з 9 па 13 сакавіка 2011 года Дзяржаўнай інспекцыяй было выяўлена 24 парушэнні Правілаў вядзення паляўнічай гаспадаркі і палявання, канфіскаваны 32 (!) паляўнічыя стрэльбы, у тым ліку 30 - незарэгістраваныя, і 224 кг дзічыны [20].

Такім чынам, што сення паляванне ў Беларусі з аднаго боку захоўвае статус традыцыйнага промыслу, з другога – ўяўляе сабой від актыўнага адпачынку. Апошняму спрыяе тэндэнцыя росту удзельнай колькасці гарадскіх паляўнічых, а таксама змены ў ў прыродаахоўным заканадаўстве. Папулярызацыя паляўнічай культуры розных народаў свету ў СМІ і спецыялізаванай літаратуры часам выклікае пераймание, «калькаванне», пэўных элементаў традыцыі. У той жа час большасць павер'яў, зафіксаваных аўтарам, маюць адпаведнікі ў беларускіх этнаграфічных крыніцах XIX – першай паловы XX ст. У мінулым валоданне таемнымі прафесійнымі ведамі, недаступнымі для значнай часткі вясковай грамады, неземляробчы характар занятку і сувязь з лясным прасторай, вылучалі паляўнічых сярод аднавяскоўцаў і набліжалі іх да катэгорыі чараўнікоў, сення ж паляўнічыя павер'і і прадпісанні нярэдка ўспрымаюцца самімі паляўнічымі з недаверам, а часам і як жартоўныя рэкамендацыі да палявання.

ЛІТАРАТУРА

1. Сержпутоўскі, А. Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету / А. Сержпутоўскі. – Мінск, 1926. – с. 98.
2. Сербаў, І.А. Вічынскія паляне. Матэрыяльная культура / І.А.Сербаў. – Мінск: Беларускі фонд культуры, 2005. – 78 с.
3. Богданович, А.Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов / А.Е. Богданович. – М..: ИЦ «Слава!» ООО «Форт-Профи», 2009. – 160 с. (воспроизведение издания 1895 г.)
4. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. Сказки космогонические и культурные / Е.Р. Романов. – Витебск: Тип. -лит. Г.А.Малкина, 1891. – Вып. IV. – 219 с.

[84] *Глядзі спасылку 9*
[85] *Глядзі спасылку 4*

5. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. Быт белоруса. / Е.Р. Романов. – Вильна: Типография А.Г.Сыркина, 1912. Вып.VIII. – 600 с.
6. Лобач, У. Паляўнічы / У. Лобач // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 347.
7. Численность основных видов охотничьих животных // Годовые данные: Окружающая среда // Национальный статистический комитет Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: http://belstat.gov.by/homep/ru/indicators/envir.php. – Дата доступа : 03.04.2011.
8. Гура, А.В. Коитус / А.В. Гура // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 томах / Институт славяноведения РАН; под ред. Н.И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2. – С.524 – 527.
9. Драздоў, Ю. Заяц / Ю. Драздоў, С. Санько // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011. – С. 187 – 188.
10. Зямля стаіць пасярод свету… Беларускія народныя прыкметы і павер'і / уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Кніга 1. – Мінск: Беларусь, 2010. – 574 с.
11. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи… Витебской Белоруссии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 88 с.
12. Правила ведения охотничьего хозяйства и охоты. Правила ведения рыболовного хозяйства и рыболовства. – Минск: Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь, 2010. – 208 с.
13. Литвинов, В.Ф. Бобровая струя и ее применение / В.Ф. Литвинов, В.Н. Бамбиза С.С. Липницкий, А.В. Литвинов, И.Г. Скриган // Министерство лесного хозяйства Республики Беларусь: официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mlh.by/lioh/2009-8/6.pdf. – 2009. – Дата доступа: 03.04.2011.
14. Шимч, Н.Н. Оценка ружейной охоты на бобра (инженер лесного хозяйства, 19.12.2007) / Н.Н. Шимч // Белорусский портал охотника и рыболова [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://ohota.by/content/view/112/20. – 2008. – Дата доступа: 03.04.2011.
15. Пяткевіч, Ч. Рэчыцкае Палессе / Ч. Пяткевіч. – Мн. Беларус. кнігазбор, 2004. – 670 с.
16. Беларусы: У 8 т. Т. 1: Прамысловыя і рамесныя заняткі / Рэдкал.: В.К. Бандарчык, М.Ф. Піліпенка, В.С.Цітоў. – Мінск: Навука и тэхника, 1995. – 351 с.
17. Карцов, Г. Беловежская пуща: 1382 – 1902 / Г. Карцов. – Мінск: Ураджай, 2002. – 295 с.
18. Россия: Полное географическое описание нашего Отечества. Т. 9. Верхнее Поднепровье и Белоруссия / Под ред. В.П.Семенова. – СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1905. – 620 с.
19. Ермолинский, П.М. Лесное право Республики Беларусь / П.М.Ермолинский. – Минск: Тесей, 2007. – 248 с.
20. Информация о работе Государственной инспекции охраны животного и растительного мира при Президенте Республики Беларусь за период времени с 9 по 13 марта 2011 г. // Государственная инспекция охраны животного и растительного мира при Президенте Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gosinspekciya.gov.by/news/inspectorate/17march2011svodka.html. - Дата доступа: 01.04.2011 г.

ПОРТРЕТ ЭТНИЧЕСКОГО СОСЕДА: ЕВРЕИ ГЛАЗАМИ СЛАВЯН (ПО ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ С ВИТЕБЩИНЫ)[86]

д-р филол. наук, О.В. БЕЛОВА
(Институт славяноведения РАН, Москва)

Данная публикация представляет собой продолжение серии работ, посвященных бытованию этнокультурных и этноконфессиональных стереотипов в фольклоре и народных верованиях славян [см.: 1; 5]. Мы хотели бы остановиться на проблеме локальной репрезентации фольклорного образа «чужака» на примере народной культуры Витебской Белоруссии. Для этого богатого в плане этнических и конфессиональных контактов региона заявленная тема сохраняет свою актуальность.

В народных представлениях об этнических соседях объективные знания всегда причудливо сочетались с мифотворчеством, о чем наглядно свидетельствуют подборки по «фольклорной этнологии», к которым мы и обратимся, чтобы судить о том, каковы были «портреты» разных этносов в глазах тех или иных славянских этнических групп.

[86] Статья написана в рамках работы над проектом «Фольклорные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ-РГНФ, 11-24-01002а/bel)

Первый пример – из Прикарпатья – находим в одной из публикаций И. Франко, посвященных традиционной культуре этого региона. В разделе «Народная этнология» описаны следующие персонажи: антиподы, бойки, гуцулы, евреи, мазуры, москали, немцы, «пилипони» – липоване, русины, итальянцы, татары, цыгане [17, с. 199 – 202].

О евреях мы можем узнать следующее [17, с. 199 – 200]:

- на Пасху едят мацу;
- добавляют в мацу каплю христианской крови;
- на Кучки любят, чтобы шел дождь;
- в судный день евреев забирает «нечистый»;
- еврей снится – хорошо;
- встреча с евреем – к удаче;
- евреям всегда помогает Бог;
- держатся вместе;
- занимаются торговлей;
- любят грязь;
- не боятся холода (в мороз ходят в «патинках» [обуви без задников. – *О.Б.*]);
- ожидают Мессию;
- старые евреи едут умирать в Палестину, быть похороненными в «Сафатовой долине» и предстать на Страшный суд первыми;
- поминки по умершим справляют через 8 дней, не выходят из дома, ходят босиком;
- обрезание делают каменным ножом.

Второй пример – фольклорная «галерея» этнических соседей, составленная на основе представлений крестьян Гродненской губ. М. Федеровским [20, s. 231 – 238]. Здесь представлены цыгане, «дикие люди», французы, католики, мазуры, немцы, лютеране («немецкая вера»), полешуки, россияне, православные, татары, турки, мусульмане («татарская вера»), евреи.

О евреях говорится [20, s. 237 – 238]:

- еврей и волк – родные братья;
- хитрые и умные;
- во власти черта на Судный день;
- привержены своей вере; «мужик», пожертвовав в синагогу, тоже может получить просимое через еврейскую молитву;
- если б на кучки дождь не шел, все евреи были бы паршивые;
- евреи зимой «тягаются» по селу – будет метель;
- в качестве примера приводится легенда о Вечном Жиде.

Очевидно, что оба локальных портрета – западноукраинский и западнобелорусский – имеют много общего и отражают широко распространенные у всех славян поверья (о похищении евреев демоном Хапуном в канун Судного дня; о вызывании дождя на праздник Кущей, чтобы обеспечить себе богатство или избавиться от болезней; о «нечистоте» евреев; о магической способности евреев влиять на погоду и др. – подробнее об этих и других сюжетах см. [1]). В то же время даже на основе этих довольно кратких и сумбурных описаний можно вычленить некоторые региональные черты в образе этнического соседа – еврея.

Налицо также такие особенности фольклорных этнологических образов, как смешение этнографии с мифологией и отождествление этничности с конфессиональной принадлежностью (подробнее об этом: [1, с. 76 – 80]).

Если обратиться к фольклорно-этнографическим данным с территории Витебской Белоруссии, то также можно некую сводку наиболее распространенных поверий, на основе которых и формируется локальный фольклорный портрет «еврея». Подобно другим традициям, здесь тоже налицо одновременное разграничение и взаимодействие «области быта» и «области мифа», что ярко проявляется как в материалах XIX в., так и в полевых записях современных исследователей.

«Область быта» (опыт межкультурного соседства в фольклорных свидетельствах). Об особенностях белорусско-еврейского соседства П. Шейн писал следующее: «Крестьяне к евреям относятся как будто бы с презрением, зовут их пархами, жидами, ругают в глаза на всяком шагу, однако ж на деле жид может ими как угодно ворочать, так напр. в работники они нанимаются к евреям гораздо охотнее, нежели к христианам разных сословий, и не то потому, что евреи закабаливают, а просто по доброй воле. Мне кажется даже, что белорусские евреи гораздо менее обдирают крестьян, нежели великорусские кулаки из самих же крестьян. <…> Что белорусы не питают к евреям никакой действительной вражды, самым лучшим доказательством может служить тот факт, что нигде в Белоруссии не было ничего похожего на еврейские погромы» [19, с. 19 – 20].

Этнографические источники XIX в. приводят некоторые колоритные примеры, характеризующие особенности межкультурного диалога евреев и славян, а также целый ряд примет и поверий, относящихся к сфере бытового взаимодействия белорусов и евреев.

«Весной 1869 г. мелкий тогда бакалейный торговец м. Сиротино Полоцкого у. Гирша Сухорукий иронически удостоверял: «Теперь мы можем обойтись без настоящих панов – у нас завелись новые». Несколько кре-

стьян, при закупках к Пасхе, потребовали у него «тóго жевтыго, што паны у пирог кладуць» (шафран). Удивленный торговец, «отпустив желтый товар, взял за него слишком красную цену. [Далее публикатор отмечает, что через 25 лет шафран стал чрезвычайно популярен у крестьян для выпечки.] [11, с. 95].

В практике хозяйствования фигура этнического соседа также находила символическое «применение»: «Согласно пословице – «первый плод за плот» – нельзя «гудувáць» первого теленка, а также употреблять его на убой, а следует продать непременно «нéскcцви»[87] тогда корова будет телиться ежегодно» (Полоцкий у.) [12, с. 149].

Осторожность следовало соблюдать и при совершении торговых сделок: «Нельзя оставлять для себя дома ни «стачинины», ни другого предмета, заторгованного жидом или цыганом: все равно этот предмет «пойдиць на сцертоя»« (Полоцкий у.) [12, с. 83]; ср. примету из другого региона: нельзя было допустить, чтобы какую-либо вещь первым «заторговал» (прицениился к ней) еврей – это сулило неудачу в торговле – «Як што затаргуе жыд або цыган, то яно ў руку не пуойдзе, ліепш хучыэй прадавай, а то дарам змарнуецца» (Слуцкий у.) [15, с. 33]. Сравним эти белорусские поверья с представлением из восточного Мазовше о том, что покупая у еврея курицу-несушку, не следует выпускать ее из рук, иначе «израэлит» потихоньку вырвет у нее три перышка из-под крыла и скажет: «Тебе мясо, а мне перья», – и курица не будет нести яйца [21, s. 174].

На территории Лепельского уезда был засвидетельствован любопытный обычай: «Евреи осенью ездят *по каляде* из деревни в деревню, отбирая у крестьян как бы по долгу десятину» [7, с. 131]. Данное свидетельство в целом, как и термин, обозначающий этот ритуальный объезд, пока единичны. параллель находим лишь в материалах из Гродненской губ., где аналогичное действо называлось «ездить по осенине»: «В дореформенное время, бывало, осенью, еврей корчмарь возьмет около ведра водки и едет по деревням *по осенине*. Приходит в хату, возьмет бутылку водки и говорит: «Чы добрэ жывы-здоровы, пане господарку? Я прыехаў до вас з горэлкаю по осенине». С этими словами он вынимает рюмку из кармана и начинает угощать всех от старого до малого, а там, где уверен, что подача будет порядочная, то и детям даст еще по кренделю. Хозяину и хозяйке всегда давал по 2 и 3 рюмки, а иногда и больше. За ведро водки, по обыкновению он получал хлеба в зерне от 2-х до 6-ти четвертей. Некоторые хозяйки, бывало, снабжают корчмаря еще льном» [19, с. 100].

Актуальность и значимость контактов с евреями зафиксированы и в таких областях народной культуры, как приметы о встрече и символика снотолкований.

На Витебщине полагали, что для человека, отправившегося на посев, встреча с евреем неблагоприятна: в этом случае лучше было вернуться назад, иначе в пшенице или ячмене будет больше «шумецця», чем зерен [12, с. 108][88]. Считали также, что неудачу в путешествии сулит встреча с зайцем, лисицей, белкой, кошкой, козой, свиньей, евреем и цыганом [12, с. 120], ср. в белорусском Полесье – плохой приметой считалась встреча с попом, евреем и цыганом [15, с. 86]. Рыболову встреча с евреем (как и с замужней женщиной) предвещала полную неудачу [12, с. 198].

На территории Витебской Белоруссии был известен обычай приглашения «збожжих кумов» (когда в семье умирали дети, в крестные к ребенку приглашали первых встречных – такая «магия против смерти» должна была спасти жизнь очередному новорожденному). Однако полагали, что «если тут первыми «сустрéклись» жид или цыган, то отец считает свое дело потерянным: он отправляется домой, раздевается, даже примется за какую-нибудь домашнюю работу, но скоро снова «слáдитца и идéць на дрýгіи рóстыньки»« (Витебский у.) [12, с. 17].

Увидеть еврея во сне – к несчастью [12, с. 142]; аналогичные приметы бытовали в Мазовше [22, s. 523] и на территории Подолии: «[Еврей приснится,] о, то казали, нáпасть будэ»[89]. Смерть близких предвещал увиденный во сне «жид в богомолéнне» (т.е. в ритуальной молитвенной одежде) [12, с. 137]. Вероятно, в данном случае еврей, отмеченный конфессиональным признаком (ритуальной одеждой) попадает в один ряд с другими служителями культа, явление которых во сне, согласно общеславянским верованиям, предвещает встречу с нечистой силой, грех, клевету, неприятности, зло, несчастье, болезнь, смерть [см.: 2].

Из приведенных примеров очевидно, что на Витебщине символика встреч и сновидений, в которых так или иначе «участвует» еврей, имеет негативный характер. Этот региональный комплекс представлений противостоит положительной символике встреч и сновидений, характерной для Полесья, западной Украины и большинства регионов Польши [2].

«Область мифа» (этнокультурное соседство сквозь призму стереотипов). В фольклорных источниках довольно редко попадаются сведения об «антропологии» этнических и конфессиональных «чужаков», при этом подавляющее большинство таких свидетельств демонстрирует устойчивое восприятие «чужих» как существ, обладающих «нечеловеческой» или «демонической» природой [см.: 1, с. 48 – 64].

---

[87] *Некства* – обозначение не христиан – евреев и татар.

[88] Сходное поверье бытовало и в белорусском Полесье – если посеешь после встречи с евреем, уродится одно «зельё», т.е. сорняки [15, с. 62].

[89] Зап. О. Белова, Т. Величко в 2004 г. от Е.Е., 1950 г. р. в с. Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл.

На Витебщине было зафиксировано поверье, что «сравнительно с мужчинами жидовки имеют большую белизну лица оттого, что при всех страданиях Спасителя, особенно крестных, они проливали обильные слезы, которыми и смыли восточную темноту лица» [12, с. 298]. В данном случае представление о цвете кожи евреев, с точки зрения «фольклорной антропологии», обусловлено вольным или невольным участием евреев в событиях, значимых для «своей» (т.е. народно-христианской) традиции.

Отмечен на западе Витебщины и чрезвычайно распространенный на пограничье восточно- и западнославянских традиций стереотип, что инородцы и иноверцы рождаются слепыми [1, с. 54 – 55]: «Таксама верылі, што Ж., як і зьвяры, нараджаюцца сляпымі, а здольнасць бачыць набываюць толькі пасля таго, як іх вочы нашмаруюць крывей хрысціянаў: «У іх як паявіцца гэты жыдзюк, дык тады яны мажуць вочы ім, а то, кажуць, яны б былі сляпыя, нашай кроўю. Гэта гаварылі старыя людзі»«[90]. Данный пример происходит из приграничного с Литвой Поставского р-на Витебской обл. Возникает вопрос – бытует ли мотив слепоты инородцев где-то еще на территории Белоруссии? Или это локальный, «пограничный» сюжет, обусловленный в данном регионе влиянием польско-литовской традиции (в т.ч. костельной)? Ответ могут дать лишь дальнейшие исследования в области «мифологии соседства» и фольклора культурного пограничья.

Для фольклорно-мифологических представлений об этнических «чужаках» характерно представление о сверхъестественных способностях чужого этноса в целом [1, с. 242]. Так, полагали, что евреи способны влить на погоду: «Если вечером жиды «кýпютца» в большие толпы и долго делают свои «прохáцки», на другой день обязательно пойдет дождь» [12, с. 212]; аналогичная примета известна на Гродненщине: «Jak Źydý nadto zimoju pa sielé ciahájućsie, to budzie miecièlica» [20, s. 238]. Ср. примету, записанную в Слуцком уезде: «Калі зьбіраецца шмат жыдуоў да цыгануоў, та назаўтра бýдзе дож, калі гэто лієто, а калі зімá, та адлієга» [15, с. 133]. Сходные поверья бытовали и на Украине – «буде дощ, бо жиди волочацця» [14, с. 6].

Благодаря своим сверхъестественным способностям «чужаки» могут изменять свойства природных объектов. В Полоцком уезде считали, что волчьи ягоды – *чарциные слезы* низвергнутого с неба «дьябла» – усиливают свои зловредные свойства при каждом прикосновении к ним «нéкствы» – евреев или татар [12, с. 129].

Еще один устойчивый стереотип – тесная связь инородцев и иноверцев с нечистой силой [1, с. 213 – 219]. Витебская традиция не составляет исключения. Согласно поверьям о волках-оборотнях (*волколаках, вовколаках*), «дети, прижитые в «вовколачестве» (т.е. в период, когда из родители были обращены в волков в результате насланной порчи или колдовства. – *О.Б.*), также бывают «вовколаками». Сделавшись людьми, они становятся «нéкствой» и «мордвой», т.е. бывают жидами, цыганами и татарами, несмотря на совершаемое над ними христианское крещение, которое к ним не пристает, разве такое крещение совершит священник, сам бывший когда-то вовколаком» [12, с. 70].

Связь «чужаков» с нечистыми животными также составляет неотъемлемую их характеристику. Из домашних животных самым любимым евреями считается коза (ср. рус. *жидовская корова*, пол. *żydowskie zwierzę*). В Белоруссии даже считали, что разведение в хозяйстве «жидовськыго стáтку» – коз – не только идет в ущерб разведению овец, но и служит явным признаком того, что хозяин или кто-нибудь из его домашних склонен «рызхрасцицца» (Витебский у.) [12. с. 156].

Легенда о свинье – «еврейской тетке» – представлена в фольклорном фонде многих европейских народов. Чаще всего эта легенда служит объяснением того, почему у евреев принят запрет на употребление в пищу свинины.

«Жид хотел испытать всеведение Бога и, в ожидании прихода Его, спрятал под корыто вою жену с детьми. Когда Бог пришел, жид спросил: «Угадай, што у мине под корытом кылы загнета?» – «Свинья с поросятами!» – отвечал Бог. Жид улыбнулся, покачал головой и поднял корыто. Но там вместо жидовки с жидятами действительно лежала свинья с поросятами. Она «зачухала-зарухала» и побежала прочь… По этой причине жиды не едят свинины» [12, с. 156].

В этой версии, записанной на Витебщине, сюжет «одомашнен», переведен в семейную сферу: еврей прячет под корыто свою жену с детьми; в большинстве славянских вариантов речь просто идет о некой женщине (или чьей-то тетке), которую некие евреи спрятали под корыто, чтобы испытать всеведение Христа [см.: 10, с. 172 – 175]. Ср. версию со Смоленщины: «Аткрыли корыб – думали увидать сваю тетушку, ажно запраўду свиння на их такая страшенная, як лось – «у-ух, у-ух!». Са страху жиды уси свае пантохвильки растиряли. С тых пор яны ня молютца у хати, кали там свиння находитца, а просють: – А ўзу, пазáлыста, выгыньтя свинью!» (Ельнинский у.) [6, с. 243].

В другом витебском варианте есть еще одна интересная деталь – у жены еврея появляется имя – Рохля: «Раз Иезус Кристус ишоў по вулицы и захоцелося яму дужа пиць, ен ўзяў ды й зайшоў к жиду ў хату и просиць ў яго напицьца. Увидзіў жид Иезуса и думаиць: дывай-ка по(г)ляжу, ци праўду гэта людзи кажуць, што ен ўсé ўпярод ведаиць, што з человеком коли будзиць? Ўзяў ен посадзиў под корыто свою Рохлю з дзетками, а сам пытаицца у Иезуса: Пан Иезусе! ци ня ведаишь, это гэта там ляжиць под корытом? А Иезус яму кажиць: свиння с поросятами. «Не! – кажиць жид, – ня праўду ты сказаў». А Иезус яму кажиць: «Открый карыто ды й по(г)лядзи сам».

[90] Поставский р-н; благодарю В. Лобача и Т. Володину за предоставленный материал.

Тольки жид открыў корыто, глядзь – а там и зыпраўду ляжиць свиння с поросятами. З той поры жиды свинины ня ядуць» (Чашники, Лепельский у.) [18, с. 715].

Еще один витебский вариант, в отличие от множества сходных друг с другом текстов, содержит нетрадиционную концовку, отражающую интересующий нас этноконфессиональный аспект.

«Пришоў сам Бог к жиду. Ен кажиць: «Чаго ты, человек, пришоў?» – «Я ня человек, я ж Бог». – «Ах! на, це Бог! Коли ты Бог, дык отгадай, што ў мяне под загнетом, под корытом». – «Свиння с поросятами!» – «На! узнаў Бог, вот ты Бог!» Жид открыў корыта, а з под яго поросяты – жох, жох! – а свиння – чух, чух! Тогды жид увериў и паў крыжем пирад им» (Чашники Лепельского у.) [18, с. 715].

Данный вариант не объясняет появление запрета для евреев есть свинину (что обычно для данного сюжета), но подчеркивает, что в результате превращения женщины в свинью еврей уверовал в Христа. Таким образом, в сюжет вводится характерный для народно-христианских легенд мотив назидательного чуда.

В значительной степени мифологизированными являются народные представления о религии, религиозных практиках и культовых предметах евреев [1, с. 73 – 148; 5, с. 77 – 204].

Любопытное описание еврейского моления было зафиксировано в 1998 г. Городокском р-не: «А вот яўрэі, я знаю, *моляца ў сук* <…> Сук у дзеряве. Вот сук тырчыць у дзеряве, а яны на каленах: бу-бу-бу, бу-бу-бу, а збіўся – усе, зноў начынают. *Каждаму свой сук*» [16, с. 783]. Вероятно, перед нами «скорректировнное» народной этимологией представление о том, что евреи молятся в *суке́* (в шалаше, традиционно возводимом на осенний праздник Кущей).

Повсеместно в регионах былых тесных славяно-еврейских контактов распространено представление о том, что еврейская молитва имеет особую силу, и обращение в синагогу может разрешить различные бытовые и социальные проблемы.

Практику обращения в синагогу в местечке Яновичи Витебского уезда описывал еще Н. Никифоровский: «Можно отомстить лиходею пожертвованием денег на три еврейские школы. Для этого нужно выйти из дому по-дорожному и, направляясь на юг или на восток, отдавать деньги во встречные школы. Известно, что жиды молятся лишь об уничтожении нежидов; при получении е денежной жертвы, они сугубо молятся о том же и скорее проклянут лиходея» [12, с. 268].

Аналогичное поверье фиксировал в Слуцком уезде А. Сержпутовский: «Калі хочуць каму-небудзь зрабіць велікае ліхо, та даюць на тры жыдуоўськія школы, каб жыдуоўськія рабіны памаліліся. Віедамо, паганыя жыдыэ заўжды моляцца, каб загубіць хрэсьціян, а тут, узяўшы грошы, яны будуць маліцца яшчэ буольш, каб той загіб» [15, с. 243]. То же самое делали в Слуцком уезде, если хотели найти и вернуть украденную вещь: «Як што-не́будзь укра́дуць, та трэба даць на жыдуоўскую школу, та тое зна́йдзецца» [15, с. 135].

Обратим внимание на еще один любопытный мотив. В Полоцком уезде считали, что желающий отомстить лиходею «перед отправлением к обедне на большой праздник, обиженный перемалывает в жерновах одну или несколько монет и отдает их в церковь «на позвонноя, каб жицце лиходея пирикруцилися и сцерлыся» (Ловож) [12, с. 263]. В материалах А. Сержпутовского это свидетельство приводится практически дословно, но описываемая практика относится уже к области славяно-еврейских взаимоотношений: «Каб атамсціць ліхому чалавеку, ці вуорагу, перад велікім сьвятам мелюць у жорнах медзякі, а потым іх даюць на цыэркаў, або на жыдуоўськую школу» [15, с. 243].

Аналогии данному обычаю до настоящего времени фиксируются в Польше, на Украине, в Молдавии (видимо, перед нами универсальный магический ритуал «черты оседлости») – обращение в синагогу или непосредственно к раввину за помощью бытует в самых разных формах и считается действенным в различных кризисных ситуациях [9; 5, с. 506 – 512; 8].

«Чужие» праздники часто воспринимаются как «праздники наоборот» (точно так же, как «чужая» вера считается греховной и неправедной, а «чужой» Бог представляется демонологическим персонажем). Так, на Витебщине полагали, что погода в «жидовскую пасху» всегда противоположна погоде в христианскую [12, с. 244]. Любопытное свидетельство о приоритете «своей» пасхальной традиции было записано в наше время в Городокском р-не: «Паску нада да сонца паесць, штоб яўрэи шчэ спалі, штоб паскі паесць нам упяред за яўрэяў. Гаворяць, што яны стараюцца, каб нашу паску «заесць» <паснедаць першымі>. А мы стараемся, каб яны нашу паску не «заелі», штоб яны яшчэ спалі. Эта, штоб багацце было нам і штоб нам іх передалець» [16, с. 95].

Неудачным периодом для хозяйственных работ считался период еврейских осенних праздников. В Витебской Белоруссии полагали, что нельзя сеять рожь во время «жидовских стыянов» (*стояны* – моление над водой между еврейским Новым годом и Судным днем): от такого посева во ржи будет стоять только пустая солома [12, с. 107][91]. В белорусском Полесье (Слуцкий у.) считалось, что «не муожна сіеяць жыта, як жыды стаяць у школе перад страшнаю нуоччу, бо будуць пустыя каласы-стаяны» [15, с. 62]. Ср. поверье из Слуцкого уезда: «Стоячы не можна іесьці, бо ў жыще будуць пустыя стаяны» [15, с. 79] – здесь также присутствует мотив стояния, плохо влияющий на урожайность злаков, но он лишен конфессиональной окраски.

[91] Прим. 141: *сты(о)яны* – день еврейского моления над водою, предшествующий новолетию; чаще всего это известно под термином *трес* (трясти) *блох у воду*.

Что касается предметов иудейского культа, то они находили широкое применение в славянской народной магии и медицине [1, с. 137 – 140, с. 254 – 255].

Н. Никифоровский отмечал, что *жидовским богомоленнем* «обыкновенно называется известный мешочек у евреев, куда они укладывают ризу (талес), два квадратика с ремнями при них и книгу, т.е. предметы при молитве» [12, прим. 265]. На Витебщине верили, что в сеть «дужа будиць ициць рыба», если рыбак, начиная вязать сеть, вплетет в первые ячейки нитку из «жидовского богомоленнья» (талеса). При этом чудодейственная сила нитки усиливалась, если она была взята из талеса украденного [12, с. 198, прим. 265].

В Лепельском уезде «Дзейсным сродкам ад зубнога болю лічылася срэбраная манета, прадзіраўленая жыдом, якую трэба было насіць на шыі» (благодарю В. Лобача и Т. Володину за предоставленный материал). Ср. сходное свидетельство из Борисовского уезда: «[От зубной боли:] Насіць на шыі срэбную манэту, прадзіраўленую яўрэямі» [13, с. 444].

К этим примерам можно привести параллель из народно-религиозных практик других регионов. Так, во время полевых исследований на Буковине и в Бессарабии мы неоднократно записывали от еврейских старожилов рассказы о том, что, по представлению местного еврейского населения, особой ценностью обладали монетки, подаренные Штефанештским ребе своим посетителям (он почитался как чудотворец и провидец). Монетки, дарованные ребе и носимые на шее как амулет, обладали защитной силой и есть свидетельства о том, что такой подарок спас жизнь человеку или целой семье во время Второй мировой войны.

Несмотря на разрозненный и фрагментарный характер представленного материала очевидно, что с опорой на фольклорно-этнографические источники вполне может быть составлен локальный портрет «еврея Витебщины». В чем колорит витебского этнолингвистического портрета «еврея»? Он определяется многими характерными особенностями региона, находящегося на перекрестке различных культурных традиций. Пограничье культур часто аккумулирует архаику и сохраняет в фольклорном фонде раритетные сюжеты и мотивы (см. подробнее: [3; 4]). В то же время сравнение витебских материалов с материалами из Смоленской и Псковской областей (в т.ч. записанными в последние годы в ходе полевых исследований) может дать интетересные результаты для изучения фольклорных нарративов культурного пограничья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белова, О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О.В. Белова. – М.: Индрик, 2005. – 288 с.
2. Белова, О. Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах / О. Белова // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2006. – С. 131 – 140.
3. Белова, О.В. Легенды пограничья: проблемы описания и каталогизации / О.В. Белова // Славяноведение. – 2008. – № 6. – С. 14 – 18.
4. Белова, О.В. Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций / О.В. Белова // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5 – 8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. – Брянск, 2010. – С. 27 – 32.
5. Белова, О. «Еврейский миф» в славянской культуре / О. Белова, В. Петрухин. – М.: Иерусалим, 2008. – 592 с.
6. Добровольский, В.Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1 / В.Н. Добровольский // Записки ИРГО по отделению этнографии. – СПб.: Тип. Е.Евдокимова, 1891. – Т. XX. – 172 с.
7. Зеленин, Д.К. Описание рукописей Ученого архива Имп. Русского географического общества / Д.К. Зеленин. – Пг.: изд. Имп. Рус. геогр. о-ва, 1914. – Вып. 1. – 483 с.
8. Каспина, М. Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым материалам) / М. Каспина, С. Амосова // Антропологический форум. – 2009. – № 11. (Электронная версия: http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/11online/).
9. Киреева, Н. Обращение к «чужому» праведнику в магических целях / Н. Киреева // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2007. – С. 137 – 144.
10. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. – М.: Индрик, 2004. – 576 с.
11. Никифоровский, Н.Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губернская Типография, 1895. – VIII+548+CLIV с.
12. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... Витебской Белоруссии / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 307 с.
13. Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / Уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай; навук. рэд. А.С. Ліс. – Мінск: Бел. навука, 2007. – 776 с.
14. Номис, М. Українські приказки, прислівъя и таке инше / М. Номис. – СПб., 1864. – VII+304+XVII с.
15. Сержпутоўскі, А. Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў / А. Сержпутоўскі. – Мінск, 1930. – 284 с.

16. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка і інш.; складальнік Т.Б. Варфаламеева. – Мінск: Бел. навука, 2004. – 910 с.
17. Франко, І. Людові вірування на Підгірю / І. Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1898. – Т. 5. – С. 160 – 218.
18. Белорусские песни, собранные П.В. Шейном // Записки Имп. Русского географического общества. – СПб., 1873. – Т. 5. – С. 281 – 850.
19. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / П.В. Шейн. – СПб.: Тип. имп. акад. наук, 1902. – Т. 3. – 596 с.
20. Federowski, M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej / M. Federowski. – Kraków: Wyd. Komisyi Antropolog. Akad. Umiejetnosci, 1897. – T. 1. – 509 s.
21. Gloger, Z. Obrędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwia i Biebrza / Z. Gloger // Zygmunt Gloger – badacz przeszłości ziemi ojczystej. – Warszawa, 1978. – S. 141 – 245.
22. Świętek, J. Lud Nadrabski (od Gdowa do Bochnię) / J. Świętek. – Kraków: Akademia Umiejętności, 1893. – IX+[1]+728 s.

ОСОБЕННОСТИ АДАПТАЦИОНЫХ ПРОЦЕССОВ ТЮРКСКИХ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП БЕЛАРУСИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

И.В. БЛУСЕНКОВА
(Институт искусствоведения, этнографии и фолькора им. К. Крапивы НАН Беларуси, Минск)

Объектом данного исследования являются особенности адаптационных процессов тюркских этнических групп Беларуси на современном этапе. На основе анализа ряда этнографических работ отечественных и зарубежных исследователей, полевых этнографических материалов, рассматривается современное положение тюркской этнической группы в Беларуси, выделяются основные критерии оценки уровня этнокультурной адаптации. Автор определяет влияние этнических процессов на трансформацию материальной и духовной культуры мигрантов.

Проблема становления и развития этнических групп, на территории Беларуси, а также процесса их культурной адаптации, является одной из важнейших задач белорусской этнологии. Актуальность решения данной проблемы обусловлена полиэтничностью белорусского государства, в котором, помимо белорусского этноса, проживают представители иноэтнических групп, в том числе – тюркских.

Этнокультурная адаптация – психологическое и социальное привыкание, приспособление людей к новой культуре, чужим национальным традициям и ценностям, образу жизни и поведению, в ходе которых согласовываются нормы-требования и ожидания участников межэтнического взаимодействия [1, с. 6].

Высокий уровень толерантности населения республики, комфортные условия проживания, стабильность и безопасность в стране – комплекс причин для миграции в Республику Беларусь. Согласно данным переписи населения в Республике Беларусь 2009 года, представители тюркских этнических групп татар, башкир, азербайджанцев, чувашей, входят в число наиболее крупных и распространенных (татары – 7, азербайджанцы – 9, чуваши – 20, башкиры – 25 место) [2]. Это явление обусловлено увеличением количества мигрантов из стран постсоветского пространства. Именно эти группы и будут рассмотрены в статье.

Интерес к изучению данной проблемы формировался в течение столетий, первые упоминания о представителях тюркских этнических групп на территории Беларуси встречаются в летописных источниках уже с начала XIV века. Дадим краткий обзор историографии проблемы. Интерес к изучению представителей тюркских этнических групп как самостоятельных этносов в отечественной историографии начинается со второй половины XIX века, в работах П. Шпилевского, А. Мухлинского и Т. Нарбута [3; 4; 5].

Исследованием памятников татаро-мусульманской письменности на белорусском языке – Китабов занимались А. Антонович «Белорусские тексты, написанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система» (Вильно, 1968); В. Нестерович «Древние рукописи белорусских татар. Графика. Транслитерация. Общая характеристика языка. Фразеология» (Витебск, 2003); П. Сутер «Альфуркан татарский. Коран-тефсир татар Великого княжества Литовского» (Минск, 2009); М. Тарелко и И. Сынкова «Откуда пошли идолы: Памятник религиозно-полемической литературы из рукописного наследия татар Великого княжества Литовского» (Минск, 2009).

Особого внимания заслуживают труды И. Конопацкого, который исследовал традиционную культуру татар, культовые сооружения мусульман, а также продолжил работу по изучению Китабов (являлся одним из авторов каталога «Рукописные и печатные книги белорусских татар», 1997). В 2000 году в соавторстве с А. Смоликом, И. Конопацкий издал учебное пособие «Гісторыя і культура беларускіх татар», которая, по сути, является продолжением книги И. Конопацкого и С. Думина «Беларускія татары: мінулае і сучаснасць» [6; 7].

Среди публикаций по истории мусульманских культовых сооружений в Беларуси необходимо отметить работу А.И. Локотко «Бераг вандраванняў, ці адкуль у Беларусі мячэці» (Минск, 1994). Научную работу по изучению вопроса культурной адаптации тюркских этнических групп татар и азербайджанцев проводили: В.Н. Белявина, С.А. Захаркевич, З.И. Конопацкая, А.Н. Рагимов [8; 9; 10; 11].

Наиболее целостное представление об изложении мусульманского культа в Узбекистане и в белорусской диаспоре представлено в монографии М.С. Мамаразаков «Мусульманский культ прошлое и настоящее (на материалах Узбекистана и Беларуси) « [12]. Обзор конфессиональной ситуации в Беларуси в исторической ретроспективе можно проследить в работе А.В. Гурко (Верещагиной) «Гісторыя канфесій на Беларусі» [13].

В белорусской историографии нет специальных работ посвященных культурной адаптации тюркских этнических групп чувашей, башкир, караимов, однако некоторые сведения по данной проблематике можно получить из ежегодных докладов Комитета по делам религий и национальностей РБ, а также из материалов официальной статистики. В статье использованы данные, полученные в ходе этнографических экспедиций в Гродненскую, Брестскую, Витебскую области (2010 – 2011 гг.)

Начнем рассмотрение с современного положения тюркской татарской этнической группы татар на территории Беларуси. Стоит отметить, что к группе белорусских татар времен Витовта, за период 1980 – 1990 годов присоединилось большое количество выходцев из Поволжья, Урала, Сибири и других регионов бывшего СССР с татарским населением. Согласно переписи населения 2009 года в Беларуси проживает 7316 татар, тогда как в 1999 году их количество составляло 10089 человек. Среди белорусских татар сохраняется тенденция к сохранению связей с духовными центрами мусульманства и общиной того региона, где они родились: *«Одна моя дочь с зятем и внучкой живут в Минске, вторая здесь. Обе они замужем за татарами. Приезжают на праздники, на Курбан-Байрам всегда вместе собираемся. Когда сюда приезжают, ходим в мечеть обязательно. Внук мой в арабскую школу пошел, сейчас уже Коран на арабском языке может читать. Мы нет, не можем, а дети стараются»* (г. Ивье, Гродненской обл., Якубовская Аминя Мустафовна) [14, л. 14]. Опрос коренного населения показал, что белорусы сохраняют толерантное отношение к местным татарам, отзываются о них положительно: *«За столько лет, какие же они чужие, они давно уже свои. У нас татарка работает, мы ее чужой не считаем, столько лет бок о бок»* (г. Ивье, Гродненской обл., журналист, 45 лет) [14, л. 13].

В быту татары стараются сохранять традиции предков, что ярко прослеживается в интерьере жилища, обычаях, кухне. Однако и здесь наблюдаются культурные заимствования: у белорусских татар в «красном» углу вместо иконы висит «мугирь», украшенный вышитыми рушниками (белорусская традиция). Белорусские татары по мусульманскому обычаю не едят свинину, и не пьют алкоголь, хотя молодое поколение уже не так строго придерживается этого правила: *«Молодежь уезжает учиться в университеты, живут в общежитии, там уже едят что придется, такая жизнь»* (г. Ивье, сотрудница музея, 22 года) [14, л. 13].

Большую поддержку мусульманам Беларуси оказывает Управление мусульманского религиозного объединения (председатель Абу-Бекир Шабанович), а также местные власти: *«Государство и органы власти стараются идти навстречу, вот, к примеру, 30 сентября в Минске проводился Всебелорусский съезд мусульман, исполком нам выделил транспорт для проезда в Минск. В инстанциях к нам относятся как к равным, местное население также хорошо отзывается о нас, конфликтов не бывает»* (имам Новогрудской мусульманской общины Александрович Якуб Иосифович) [14, л. 11].

Необходимо отметить также ряд республиканских мероприятий направленных на укрепление и гармонизацию межнациональных отношений. В 1994 году был учрежден Республиканский центр национальных культур. Деятельность Центра осуществляется согласно общих принципов деятельности клубных учреждений в целях реализации государственной политики Республики Беларусь в отношении национальных меньшинств и строится на принципах ориентации общечеловеческих ценностей всех национальных объединений, равноправия, доступности, добровольности, гласности, опоры на общественную инициативу, обязательного учета местных особенностей в этническом и культурном развитии.

Республиканский центр национальных культур проводит научно-практические конференции, праздники, концерты, фестивали, главным их которых является Республиканский фестиваль национальных культур. В 1996 году состоялся I Республиканский фестиваль национальных культур. Этнографической особенностью этого фестиваля является его этапность: каждый раз его организовывают и проводят на протяжении двух лет сначала в районах, затем в областях республики и, наконец, заключительные мероприятия, в столице праздника – г. Гродно. Участвуя в фестивалях национальных культур, каждая национальность имеет возможность раскрыть неповторимую культуру своего народа, познакомить их с традициями, обычаями, национальными кухнями, народными промыслами [15].

Члены татаро-башкирского объединения «Чишма» (г. Минск, руковод. Левшевич Эльвира Ансафовна) неоднократно становились лауреатами Республиканского фестиваля национальных культур. В объединение входят мигранты, приехавшие в Беларусь во второй половине XX века. Как отмечает руководитель, Эльвира Ансафовна, белорусская культура воспринимается приезжими татаро-башкирами безболезненно и с интересом: *«Нет такой семьи, где не готовили бы драники, колдуны, конечно, каждая культура обогащается за счет другой»* [14, л. 4]. «Чишма» принимает активное участие в культурной жизни страны, оказывает поддержку и помощь недавно прибывшим мигрантам.

В Витебской области согласно переписи населения 2009 года проживает 822 татар, 646 азербайджанцев, 221 чувашей, 84 башкир. Вопросы сохранения и развития иноэтнической культуры в городе Ви-

тебске и районе курирует Центр национальных культур, созданный в декабре 2003 года на базе ГУ «Центр культуры «Витебск». Стоит отметить, что сотрудниками данного центра проводятся мероприятия, направленные на ознакомление витебчан с культурой представителей иноэтнических групп: национальные праздники, презентации творческих коллективов национально-культурных объединений и концерты представителей разных народов и культур. Также ведется целенаправленная работа с национальными общественными организациями по поддержанию национального менталитета, сохранению и популяризации этнической самобытности, налаживанию межкультурной коммуникации.

В г. Орша Витебской области зарегистрирована деятельность национально-культурного объединения «Международный конгресс азербайджанских общин», в которое вошла также расформированная азербайджанская община «Достлуг» (председатель Сабир Ахмедов) г. Витебска. «Международный конгресс азербайджанских общин» оказывает спонсорскую поддержку Детскому дому № 1 г. Орша. В 2010 году, при участии членов азербайджанской общины «Достлуг» и поддержке Витебского центра национальных культур был организован вечер памяти Гейдара Алиева, на котором присутствовал Чрезвычайный и Полномочный Посол Азербайджанской Республики в Республике Беларусь Али Теймур оглы Нагиев.

Среди татар Витебщины отдельно стоит отметить вклад в духовное развитие города четы Канафия Сайфугалиевича и Маргариты Шахиевны Сайфугалиевых. В декабре 1972 года семья переехала в Витебск. Канафий Сайфугалиевич, родом из Башкирии, офицер в отставке, Маргарита Шахиевна из Татарстана, врач-педиатр. Знакомство с культурным наследием города и налаживание общения с представителями творческой интеллигенции раскрыли потенциал Канафия Сайфугалиевича, как художника: *«Он начал общаться с художниками, музыкантами, их тут много, и незаметно увлекся живописью, начал сам писать, а потом уже и мне интересно стало, научил».* По мнению Маргариты Шахиевны, население в Беларуси открыто и доброжелательно настроено к приезжим: *«Мне очень нравится Витебск, чистый и спокойный город, мне тут хорошо. Когда мы приехали из России, стал заметен контраст – здесь было такое изобилие, люди очень хорошие»* [14, л. 24]. Художница пишет в «наивном» жанре, ее работы выставлялись не только в Витебске, но и в Минске, Москве. Большая часть ее работ ярко демонстрирует национальный колорит: «Мама в раю», «Татарская венера», «Татарская баня», «Войска Ивана Грозного у стен Казани», «Сабан Туй» «Мои корни».

В г.п. Видзы существует мусульманская община, одна из 4 официально зарегистрированных в Витебской области, которая на сегодняшний день является малочисленной (16 человек). С каждым годом наблюдается тенденция к уменьшению представителей мусульманства в данном регионе, в связи с выездом молодого поколения на постоянное место жительства в областные и районные центры, что объясняется комплексом объективных причин: возможность более высокого дохода, перспективы получения высшего образования и т д., а также высокой смертностью представителей старшего поколения. В 2009 году решением Браславского райисполкома в собственность мусульманской общины г.п. Видзы передан дом, выведенный из жилого фонда города, под планируемую мечеть. Председатель мусульманской общины в данном населенном пункте, Гембицкая Мария Адамовна, поднимая проблемные вопросы в работе общины, связывает их с малой численностью, удаленностью от областного центра, старением представителей общины, недостаточным финансированием: *«Родилась я почти в Литве, весачка такая Римшаны, а замуж вышла в Опсу, за Опсовского татарина значит, раньше были там, а теперь поумирали уже. У меня все татары были, и мама и папа. Брат ишо был, так на русской женился, а она уже посли смерти взяла его да в косцел свезла, тамака его ксендз отпевал, перехрестила она его после смерти, значит, во такое во зрабила. Родители-то не хотели, чтоб на русской женился, но и не запрещали так чтобы очень. Нас в Видзах раньше много было, даже улица вот эта во «татарская» называлась, а теперь ужо поумирали, скоко тут осталось, может 20 человек. Я то уже больная стала, а раньше дом этот, что председатель сельсовета нам выделил в порядок приводила, много денег в него вложила своих, тама собирались на праздники, а теперь уже имама нет, если надо, так из Глубокого приезжает отпевать. Раз в год так приезжают к нам на мизар, мы там садагу делим, все, кто что принес, то и делим, а приезжают из Гродно, из Минска»* [14, л. 25].

В состав многоэтничного населения Республики Беларусь входит также тюркская этническая группа – караимы, которые включены в Красную книгу исчезающих народов (по данным ООН). В Великом княжестве Литовском караимы появились в 1397 – 1398 годы, после похода в Крым князя литовского Витовта Великого, который привел оттуда несколько сотен караимских и татарских семей. Пленные караимы были поселены в Троках (Тракай, возле Вильнюса), в Луцке, Галиче и возле Львова. В народных сказках, легендах сохранилось уважение к «Ватат-бию» – князю Витовту, от предков современных литовских караимов, которые служили в княжеском замке на озере Гальве и занимали там высокие государственные посты. На сегодняшний день в Беларуси встречаются лишь единицы этого исчезающего народа. По данным переписи 1989 года зарегистрировано 16 караимов, в 1999 году – 5, 2009 – 4 караима. На основе разносторонних исследований появились многочисленные публикации по караимике. Среди них особого внимания заслуживают вышедшие пять томов Караимской Народной Энциклопедии (1995 – 2000), изданные в Москве и Париже, главными редакторами которых были академик Российской академии естественных наук М. Сарач (Париж) и президент Культурно-просветительского общества караимов М.Казас (Москва). Несомненно, караимы, история и корни которых уходят в глубину тысячелетий, как исчезающий этнос нуждаются в спасении и сохранении [16].

Четвертое место среди представителей тюркских этнических групп, зарегистрированных на территории Республики Беларусь, занимают чуваши – 1277 человек, в Витебской области зарегистрировано – 221 человек (2009 год) [2]. Чувашѝ, чӑваш, чӑвашсем мн. ч. (самоназвание) — титульная нация Чувашской Республики в Среднем Поволжье в Российской Федерации. На постоянное место жительства в Беларусь чуваши стали приезжать после Октябрьской революции 1917 года. До начала Великой Отечественной войны это были единичные случаи; основная часть чувашей переехала в Беларусь после войны. Главным образом это были специалисты народного хозяйства, получившие направление на работу после окончания вузов, офицеры Советской Армии и солдаты, оставшиеся после службы жить в Беларуси.

Чувашский язык по своей фонетической структуре занимает особое место среди тюркских, являясь единственным уцелевшим языком булгарской ветви. Выделяют верховой («окающий») и низовой («укающий») диалект, на основе которого сформировался литературный язык. Наиболее ранним был тюркский рунический алфавит, замененный в X – XV веках арабским, а в 1769 – 1871 годах – русской кириллицей, к которой затем добавили специальные знаки [17, с. 48 – 49].

Большинство чувашей проживающих в Беларуси говорят на русском языке, как на работе, так и дома. Однако среди работников в сфере культуры и образования распространено изучение белорусского языка, свободное владение им: *«Я живу в Беларуси и обязана знать язык, работая директором дома культуры, мне пришлось его выучить, чем я на данный момент горжусь»* (чувашка, 45 лет, г.п. Ганцевичи, Брестская обл.). [14, л. 10].

На сегодняшний день в республике официально зарегистрировано три национально-культурных объединения чувашей: «Община белорусских чувашей «Атал» («Волга»); Общественное объединение чувашей «Шупашкар» (Белый город); Гродненское городское общественное объединение чувашей «Атал». Председатель гродненского городского объединения чувашей подчеркивает, что у белорусской и чувашской культур много общего, что существенно облегчает процесс адаптации: *«Наши праздники с белорусскими сильно перекликаются: вот Рождество – это Солнцеворот наше, Пасха – Великдень у белорусов, наш Ман-Кун (Мой день), тут пересечение христианских и языческих традиций. Радуница у нас есть, Деды тоже, в этот день (на Деды) мы ставим памятники. Между прочим, у русских этого нет, а у белорусов и у нас есть, только мы по-другому отмечаем. Ставим в этот день памятники со сферическим верхом, они символизируют купол неба. Асла-Тури – это верховный Бог, небесный Бог. Олицетворяем их с небесным Богом, почитаем его так»* (М.Я. Андреев, председатель гродненского объединения чувашей) [14, л. 7]. Таким образом, для чувашей, как и для белорусов, характерно сохранение элементов древних языческих культов (тенгрианство), однако, стоит отметить, что 99 % населения Чувашии – христиане, это создает благоприятные условия для смешанных, белорусско-чувашских браков.

Таким образом, проведенные эмпирические исследования показали, что сокращение численности тюркских этнических групп татар, чувашей, башкир, азербайджанцев, караимов исторически обусловлено длительным пребыванием в составе белорусского государства в статусе этнического меньшинства по отношению к доминирующему белорусскому этносу и культуре. Следствием воздействия комплекса этнических факторов (христианизация, воздействие языковой среды, «обезличивание» этнических групп в советскую эпоху), являются процессы языковой ассимиляции и смена этнического самосознания в пользу белорусского, среди части этого населения. Однако, несмотря на это, тюркская этническая группа по-прежнему занимает активную позицию в общественной и культурной жизни страны, стремится к сохранению этнокультурного наследия. Среди важнейших критериев оценки уровня культурной адаптации можно выделить элементы этнической культуры, такие как: степень сохраненности родного языка, традиции, обычаи, особенности религиозных верований, кухня, интерьер жилища. Выявление факторов, влияющих на трансформацию материальной и духовной культуры мигрантов под действием новых внешних условий, содействует решению поставленной задачи и благоприятному развитию межкультурной коммуникации. Успешная культурная адаптация представителей иноэтнических групп является залогом интеграции мигрантов в белорусское сообщество, способствует сохранению и взаимообогащению культур, сокращая риск возникновения межэтнических разногласий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Этнопсихологический словарь. Под ред. В.Г. Крысько. М.: Московский психолого-социальный институт, 1999. – 343 с.
2. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространнность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 2009 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://belstat.gov.by
3. Шпилевский, П.М. Путешествие по Полесью и Белорусскому краю / П.М. Шпилевский // Современник, 1853 – 1855, ТТ. 39, 40, 48, 52. Отд. изд. – Минск, 1992. – С. 162 – 169.
4. Мухлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар . – Спб., 1857. – 70с.
5. Narbut. T. Pomniki do dziejow Litewskiego narodu. – Wilno,1840 – 345s.

6. Канапацкі, І.Б. Гісторыя і культура беларускіх татар: Вучэб. Дапам. / І.Б. Канапацкі, А.І. Смолік; Бел. Ун-т культуры. – Мінск: БУК, 2000. – 258 с.
7. Думін, С.У. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць / С.У. Думін, І.Б. Канапацкі. – Мінск, 1993.-206 с.
8. Бялявіна, В.М. Беларускія татары: гістарычныя аспекты этнакультурнай адаптацыі / В. М. Бялявіна // Пытанні мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. – 2008. – Вып. 4. – С. 200 – 203.
9. Захаркевич, С.А. Этнические меньшинства на территории Беларуси в XIV-XVIII веках: стратегии культурной адаптации: автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / С. А. Захаркевич; ГНУ Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы. – Минск 2010. – 17с.
10. Канапацкая, З.И. Татары в Беларуси и их культура (XIV – XVII века) дис. … канд. ист. наук: 08.04.05 / З.И. Канапацкая. – Минск, 2005. – 134, [20] л.
11. Рагимов, А.Н. Миграции и особенности адаптации этнических групп народов Кавказа в Республике Беларусь в конце XX – начале XXI века дис. … канд. ист. наук: 07.00.07 / А.Н. Рагимов. – Минск 2009. – 119, [3] л.
12. Мамаразаков, М.С. Мусульманский культ: прошлое и настоящее (на материалах Узбекистана и Беларуси) / М.С. Мамаразаков. – Минск, 1994.
13. Верашчагіна, А.У. Гісторыя канфесій на Беларусі / А.У. Верашчагіна // Этналогія Беларусі. Традыцыйная культура насельніцтва ў гістарычнай перспектыве / Т.А. Навагродскі [і інш.]. – Мінск, 2009. – 335 с.
14. Архив Института искусствоведения. Этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси (АИИЭФ НАНБ) – Ф. 6. – Воп. 14. – С. 146
15. Официальный сайт республиканского центра национальных культур [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://centrkult.iatp.by.
16. Блусянкова, І.У. Праблема мовы і культуры караімаў як знікаючага этнаса / І.У. Блусянкова // Фалькларыстычныя даследванні: Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: зб. арт. Вып. 6 / пад нав. рэд. В.В. Прыемка, Т.А. Марозавай. – Мінск: Бестпрынт, 2009. – С. 25 – 29
17. Горский, С.П. Очерки по истории чувашского литературного языка дооктябрьского периода / С.П. Горский. – Чебоксары, 1959.

ДЭМАНІЧНЫ ПЕРСАНАЖ У СІСТЭМЕ САЦЫЯКУЛЬТУРНЫХ АДНОСІН ПАДЗВІНСКАЙ ВЕСКІ: *БЕЛЯКОЎСКІ ЧОРТ*

д-р філал. навук, дац. Т.В. ВАЛОДЗІНА
(Інстытут мовы і літаратуры НАН Беларусі, Мінск)

Аналізуецца комплекс апавядаў і павер'яў, звязаных з выбухам звышнатуральнага ў асобнай падзвінскай весцы, што дало падставы ахарактарызаваць структурныя паказнікі наратыву: цэнтр і перыферыя бытавання, ядро сюжэту і дэталі, ступень міфалагізацыі і «сапраўднасці», роля рэфлексій «відавочцаў» і слухачоў.

Інфармацыя пра дэманаў, варажбітоў ды чараўнікоў, як правіла, адносіцца да асабліва займальных палявых запісаў. За знешняй «казачнасцю», сюжэтнасцю і прыцягальнасцю такіх апавядаў за імі не заўсёды праглядаюць зусім рэальныя асаблівасці жыццядзейнасці соцыуму ці народнага светапогляду. Між тым такія паведамленні дазваляюць ахарактарызаваць сацыякультурныя адносіны ўнутры самой вескі, пазначыць статус і функцыі асобных яе прадстаўнікоў.

У дадзеным выпадку гаворка пойдзе пра белякоўскага чорта – выбух звышнатуральнага, які назіраўся ў в. Белякі каля сучасных Завадзінаў Лепельскага раена (веска Белякі згарэла ў гады вайны). Інфармацыя запісана на працягу апошніх 5-х гадоў як у самім Завадзіне, так і ў наваколлі радыусам прыблізна 10 км (вескі суседніх Ушацкага і Бешанковіцкага раенаў). На пытанне пра Белякоўскага чорта інфарманты старшага веку рэагуюць вельмі эмацыянальна і актыўна. У бальшыні выпадкаў аповядам пра белякоўскага чорта папярэднічаюць тыповыя для фабулатаў зачыны тыпу «расказваюць», «казалі», інфарманты з суседніх весак паведамляюць пра блізкае сваяцтва з непасрэднымі назіральнікамі незвычайнай з'явы. Так, пра чорта расказвае бацька інфарманта, сястра, якая была замужам у Беляках і начавала ў той хаце – «*Вот яна станець расказаваць, што ноч не даюць спаць ей, ганяюць. Як выйду, адкрыю дзверы, а яны пад печ. Даўней жа падпечкі былі ў хатах. Цяпер няма. А яны пад печ паўцікаюць*» (7)[92]; жанчына родам з Белякоў, якая часта хадзіла туды на госці, – «*Тут была баба з Белякоў, яна туды хадзіла. Там нейкая радня была. Казала, прышла туды, пабыла з час, пасядзела сколькі. Чапец палажыла, даўней такія чапцы былі. Паеў, паеў, маленькія дзірачкі. А хто паеў?..*» (6); «*Я жыла ў Антунове, там жыла Настася. У Беляках у яе была пляменніца. Расказавала нам*» (10). Аднак, што важна, знаходзяцца інфарманты,

[92] У дужках падаецца нумар інфарманта, спіс гл. у канцы артыкула. Запісы аўтара.

якія сутыкнуліся з той гісторыяй наўпрост: «А ці чулі вы пра такія Белякі, што там чорт жыў? – *Эта ж я там жыла. А мы ж былі там адступіўшы, цэлую зіму былі. І бацюшку прывазілі туды*» (3).

1. Прычыны з'яўлення чорта (а фактычна парушэнне граніц між светамі, актывізацыя дэманічнага) акрэсліваюцца даволі выразна: праз няўдалае ці незавершанае навучанне чарадзейству, якое само па сабе мяркуе распараджэнне нячыстымі сіламі. «*Яны ўчылісь чаво-та. Ілі ўжо ні давучыліся, каб якую раду даць, штобы зьдзелаць і аддзелаць. Ілі яны каму-та хацелі. Ілі адна адной, непанятна. Вот учыліся і не змаглі давучыцца. І нарушылі яго, разазьлілі. Вот ен як пасяліўся к ім у хату*» (11); «*Дык мая цетка ў Гуськах жыла тут, сюда бліжэ ўжо к нам. А тады ў вайну з Білякоў адступаў той, Базыліха тая, у яе быў мужык Васіль,але яго ўсе Базыль звалі. І вот ен, гавораць, учыўся вродзе чараваць, ды не даўчыўся. Ага. А тады недаўчыўся і вот яго чорт вадзіў. Недаўчыўся, а чорт за ім хадзіў*» (16); «*Ен учыўся чараваць і не давучыўся. Пагэтаму чорт яго, ен пашоў на рыбу, а чорт уцягнуў яго ў лунку і ўтапіў*» (1).

Відавочна, чалавек у сваей няўдалай спробе набыць чарадзейскія веды, а г.зн. статус прадстаўніка «чужога», як бы завісае між светамі, яго ўласны статус становіцца няпэўным і, што вельмі істотна, адкрытым. Такі чалавек ужо не мае паўнавартаснай заслоны ад праяваў дэманічнага і ў той жа час не набывае здольнасцяў кіраваць засветавым суседам.

Матыў «няўдалага навучання чарадзейству» вядомы і ў іншых былічках з Падзвіння. Прыкладам, глыбоцкі Іван, які з чарцямі «зьвязаўся ад дурасьці»: «Мамінага брата быў швагра чараўнік. ... Не, благога ен не рабіў. Ен толькі зьвязаўся з імі ад дурасьці. Як зьвязаўся, дык рады не даў. А благаты не рабіў. Калі насьмешку захочаць зрабіць, дык зробіць. У нас адна дзеўка, ен хацеў ужо яе чапаць, а яна ад яго ўцікала, баялася. Яна знала, што ен вытвараіць. А ен кажаць: «Ну, я ей устрою. Вот будзець вечарына, а яна прынясець вядро пасярод хаты, залупіцца і будзець пісаць». А мама кажаць: «Не нада, Іванька, яна добрая дзеўка, яна цябе баіцца». Дык не рабіў. А дзеўкам казаў: «Зараз дастану з грудзей малака жменю». Дык дзеўкі баяліся, са скуры лезлі. А ен красівы быў дзяцюк» (14).

У якасці прычыны з'яўлення чорта зафіксавана і паказанне на пакаранне чалавека за непачцівы ўчынак у свята, на Вялікдзень – «*Пашоў хазяін у цэркаў, перад Пасхай ілі Ражджаствам, перад якім празьнікам, не знаю. Што там зьдзелаў, наверна, нешта сказаў, і паявіўся чорт у яго*» (4). Семантычна гэты варыянт тоесны папярэдняму, бо і святочны час, асабліва такі сакральна вылучаны, як Вялікдзень, разумеецца ў традыцыйнай свядомасці як час межавы, пераломны, у сваіх структурных і міфалагічных паказчыках роўны часу навучання чарам. І кантакт з засветамі ў спробе атрымаць ведзьмакоўскі дар, і «святое Вялічка» паўстаюць як час адкрытых граніц, тэрмін, што вымагае асаблівай асцярожнасці і пачцівасці ў судакрананні з сакральным і засветавым. Неабачлівыя ж паводзіны чалавека і няведанне ім правілаў, а ўжо тым больш наўмыснае парушэнне законаў вядуць да непапраўна цяжкіх вынікаў. Дастаткова ўзгадаць папулярны на Падзвінні сюжэт пакарання чалавека, які выправіўся на Вялікдзень у поле з валамі араць, за што і быў скараны акамяненнем (гл.вядомыя легенды пра Сцеп-камень ды іншыя камяні-валы).

У той жа час на Падзвінні Вялікдзень нечакана з'яўляецца ў падобным кантэксце, калі дэманічны персанаж помсціць чалавеку, што не схацеў да канца выконваць яго волю, менавіта на Вялікдзень. Так, у Докшыцкім раене чалавек, што вучыўся чараваць, але на паўдарогі збаяўся стрэліць у распяцце Хрыста», стаўся пакараным чортам на Вялікдзень. «…На асіне паявілася распяцце Ісуса Хрыста. І ен яму кажыць: «Бяры гэта руж'е і страляй у распяцце, у Бога». А ен сказаў, той чалавек: «Я, – гаворыць, – ня буду». Спужаўся, як увідзіў гэта. «Ня буду, – кажыць, – не хачу чараваць, вучыцца ня буду». – «Ня будзіш?» – «Не, ня буду». – «Тады на Вялікдзень згарыш». І праўды, згарэў на Вялікадзень. Чэрці дасталі і спалілі яго. Ну, сам не згарэў, а хата. Навучыцца чараваць, будзешь робіць тое, што скажуць» (17).

І яшчэ адзін штрых у пытанні пра прычыны з'яўлення белякоўскага чорта. «Дык можа эта дамавік быў? – *Не, эта не дамавік… А можа і дамавіка нарушылі…*» (11). «Дык дамавік гэта чорт? – *Аняго, ен там чортам абарачаваеца. Там ен арудаваў, а ці гэта праўда ці не. Казалі, Базыль той, дык чорт яго і ўтапіў.* – Ці той Базыль быў чараўнік? Ці памагаў той чорт яму? – *Быццам што-та памагаў. А тады як усердзіцца…*» (6). Прэдыкат «нарушылі», ужыты расказчыцай, усе адно як рэзюмуе глыбінныя падставы актывізацыі звышнатуральнага – яно ўладна пранікае ў чалавечы свет у выніку парушэння: межаў, граніц, нормаў, правілаў, законаў...

2. У пытанні дачыненняў чалавека і дэманічнага персанажа асаблівую выразнасць набывае **апэратыўная прастора нячыстай сілы** ў структуры культурнага ландшафту. На прыкладзе лакатыўнасці белякоўскага чорта можна прасачыць, да якіх кропак прасторы ен прывязаны найбольш, дзе цэнтр яго актыўнасці, а дзе перыферыя. Кожная прыватная міфалагічная сітуацыя можа істотным чынам змяняць канфігурацыю карціны свету, у выніку чаго аб'екты культурнага ландшафту могуць мяняць сваю валентнасць, напрыклад, дом – мікракосм, цэнтр свайго свету, раптам стае эпіцэнтрам чартовых пахаджэнняў. Месцам прытулку белякоўскага чорта адназначна падаецца печ. У цэлым гэта зусім заканамерна, бо сама печ асэнсоўваецца як самы выразны медыятыўны локус, з іншага боку, менавіта за печчу замацоўваецца месцазнаходжанне дамавіка. «*Як выйду, адкрыю дзверы, а яны пад печ. Даўней жа падпечкі былі ў хатах. Цяпер няма. А яны пад печ паўцікаюць*» (7). «*Гавораць, чорт к ім прыйдзець у хату, на печ залезець, кірпіч дзержыць і кідаець на іх, а яны ня відзюць*» (14). Учынкі Белякоўскага чорта з комінам у гэтым кант-

эксце таксама не падаюцца жартам: «*Купілі бальшый платок, даўней такія вот рабят абкрывалісі і насілі перад сабой бабы, калі малыя дзеці куды йці. Ага. Купіла яна бальшы платок і палажыла, як даўней сындукі для адзежы былі. (…) А тады затапіла, назаўтра печ тапіць, увесь дым на хату йдзець. Тады, што такое? Базыль ейны палез аж на гэту крышу, у трубу, аж платок гэты апынуўся ў трубе, труба заторкнута*» (16).

Цікава, у былічках з Падзвіння ў печы чэрці нават ладзяць свае ігрышчы: «Ен быў чараўнік. А тады да мамы: «Так, Віля, павыкідай катлы з печы, там будзець вечарынка». І так іграюць, танцуюць у печы, ай-ай. А як кінеш палку туды, як вурнець адтуль, гэтая палка і выскачыць. Ен рабіў гэдак. Чараваў, чарнакніжнік быў. І сядзіць, кажаць, гэдак відна стала ў комнаці. «Гляджу, – кажаць, – з аднаго угла лезіць здаровы, вялікі, а з другога меншыя». І ідуць да яго. «А я, – кажаць, – за качаргу: «Ах вы! Дык вас Іван прыслаў? А яны назад у куткі і палезьлі». Гэта чэрці. Чэрці былі. Таўстыя. Гэткія, як чалавек. Хвост на плячы закінуты» (14).

Як і належыць, хатняму чорту пад прытулак адводзіўся качарэжнік, дзе і разгортваліся яго рознага роду дзеі: «*Мусіць, іх ня відзілі. Казалі, што пад печчу былі. Што з падпеччака як вецер які як узьнімецца і тады там усе верадуіць*» (12). Актуалізацыя качарэжніка ў дадзеным выпадку толькі ўзмацняе магчымае суаднясенне Белякоўскага чорта з дамавіком.

Заканамернай падаецца і традыцыйная замацаванасць хатняга чорта з агнем (што судачыняецца і з сэнсавай сувяззю чорта з печчу) – «*Дзядзька яшчэ казаў, абы-што робіў, галавешкай з агнем па страсе качаецца. Здаецца ім так, што галавешка па страсе качаецца*» (9). Наогул, сэнсавая повязь дэмана з галавешкай падаецца ўстойлівай і знаходзіць свае выяўленне ў розных жанрах фальклору. Недалека ад Белякоў, у в. Зямцы Лепельскага р-на, гэтаксама расказвалі пра чарцей, што жылі ў хаце. Дык і яны «*адзін раз што зьдзелалі, гаварылі. Галавешкі з печы ўсе павыкідалі на хату. І галавешкі, і вугальля, і дровы, усе выгрузілі на хату. А ці гэта праўда?..*» (7).

З іншых штрыхоў лакатыўных праяваў чорта вылучаюцца паказанні пра яго з'яўленне на страсе, на варотах, што зусім арганічна з прычыны іх межавага статусу. «*Дзядзька расказаваў, ці праўда ці не, алі казаў, сам відзіў, як ен сядзіць на варотах*» (9). Такая лакатыўнасць дэмана з'яўляецца звыклым элементам у былічках, бо межавасць варотаў семантычна стасуецца з дэманічнай прыродай чорта.

Такім чынам, катэгарычна вылучаецца суаднесенасць: чорт / печ – агонь – дамавік, ці неадпаведнасць першага «мінусовага» складніка семантычна неадназначным агню і печы, медыятыўнасць якіх на персанажным роўні ўвасабляе хатні дэман. Патранажна-апякунчыя функцыя дамавіка ў перапляценні з яго рэгулятыўным прызваннем, роляю «наглядальніка» за парадкам у хаце мусіла б проціпастаўляць яго чорту па лініі дамавік – «добры», чорт – «дрэнны». Але хатні дэман у полі сваей семантыкі змяшчае даволі важкі складнік – ен энергетычна ўвасабляе насельнікаў хаты, кандэнсуе іх персанажны тып, нездарма ў павер'ях дамавік падобны да гаспадара. Такім чынам у «белякоўскім тэксце» з'яўляецца наступная сюжэтна-тэматычная лінія: **чорт – гаспадары**.

3. Большасць інфармантаў сходзіцца на тым, што чорта прынесла з сабою жонка, якая выйшла ў гэтую хату замуж. Жыхары суседняга з Белякамі Завадзіна падрабязна расказваюць пра гаспадыню, Кацярыну, і яе сваякоў: «*Вот тая Кацярына жыла ў Гаравых, а ен у Беляках. І ен жаніўся, барадаты, стары стаў, так, на ліцо красівы, а то апусьціўся. І яе ніхто не браў замуж, што яна знала чаруваць. Дык у Беляках не было чорта, а як яна прышла, дык і чорта прынесла. А яе ніхто не браў замуж, хоць і красівая была, а за яго ніхто ня ішоў, што ен такі касматы быў*» (8). Такім чынам, чорт быў супольнікам гаспадыні, у белякоўскай хаце з'явіўся фактычна «ў прымы», захаваўшы свой капрызны нораў. Пры тым, што гаспадыні дапамагаў, патрабаваў, каб усе ішло «па-ягонаму», інакш адкрыта бунтаваў: «*Наверна, яна была якая-та калдуньня. Знала. Ні ў каждага ж чалавека чэрці бываюць. Хто ні знаіць, к таму яны ня пойдуць.* – А ці той бабе чорт памагаў? – *Яна казала, што ей памагаў. Памагаў тэй бабі. А калі ўзлуіцца, усе паразносіць, калі яму там супярэчуць ці што. Ці ні па-ягонаму скажуць. Тады, кажаць, усе парассапаіць, і крупы. Раньша ж крупы таўклі ў ступы. Усе, гаворыць, паразьбіваіць, парассапаіць. А нада, гаворaць, што і пасобіць. Што якоя і дзелаў*» (12). І толькі ў весках, найбольш аддаленых ад Белякоў, фіксуецца ведзьмакоўскі статус гаспадара.

Адметна і тое, што інфарманты апісваюць гаспадароў з той сялібы, дзе пасяліўся наш чорт, у тыповых характарыстыках, уласцівых медыятарам ці прадстаўнікам засветаў. Гэта або дэвіяцыі знешнасці, або, надварот, гіпербалізаванасць «станоўчага». Так, для гаспадыні неаднаразова падкрэсліваецца яе прыгажосць, багацце (па сялянскіх мерках) і ў той жа час бяздзетнасць, якая ў традыцыйным соцыуме ўважалася як пакаранне за грахі: «У іх рабят не было. А ен яе багатую ўзяў, яна і красівая і багатая» (8). Гаспадар жа вылучаўся празмерным авалaсеннем, што наогул у вачах традыцыйнай супольнасці раўнавала яго да нячыстага: «І ен жаніўся, барадаты, стары стаў, так, на ліцо красівы, а то апусціўся … а за яго ніхто ня ішоў, што ен такі касматы быў» (8).

Такім чынам, названая вышэй супярэчнасць чорта – дамавіку (=гаспадарам) здымаецца адпачаткова дэманічным, чарадзейскім статусам гаспадароў. Дэман становіцца своеасаблівым працягам гаспадароў, нават пераймае іх справы. Ці мо перадае ім свае здольнасці, як сталася з вельмі паказальным талентам Белякоўскага чорта. Самым адметным штрыхам яго партрэта была цікаўнасць да кравецкае справы. У расказах, краўчыхай была гаспадыня чорта, прычым краўчыхай добрай, да яе прыносілі шыць вяскоўцы.

Дык чорт паводзіў сябе тут даволі выбарачна, часцей тканіну заказчыкаў не чапаў – «*Чорт у нас гаворуць, быў у Беляках. Дзядзька гаварыў: яна шыла, Кацярына тая, дык гаворыць, прынясець хто шыць, казалі, праўда было. А ці яно праўда было ці не, дык гэту адзежу ен пастрыжэць. Ну там пакусаіць, ці што там здзелаіць. Гэта іхнаю. А чужую не чапаў*» (9); «*Прынясуць шыць мацір'ял, а жонка партніха была, Базыля, Базыль жыў. А ен тоя, чужоя ня трогаў, ня трогаў, а свае парэжаць*» (1), хаця мог і сцягнуць («*У нас некаторыя насілі туды шыць, дык казалі, што ен тыя кускі сьцягаваў*» (12)) або нават псаваць – «*Расказавалі, занясуць там, бывала, адзежу шыць, а ен тады, гаворуць, папарвець, папарвець увесь мацер'ял на кускі. Яна шыла, тая баба, у каторай ен жыў. Эта ж ні цяпер, што ўсе гатовая, раньшы ж шылі. Яна говораць: узлуіцца і ўсе папарвець на кускі. Прыдуць, а ен усе папарвець, папарэжаць на кускі*» (12); «*Жана яго была партніха, а ен ей парэжаць, парэжаць усе.* – Людзі прынясуць шыць, а ен парэжаць? – *Ага, узлуецца на яе*» (4).

Сюжэты пра незвычайных краўцоў ці шаўцоў вельмі распаўсюджаныя ў еўрапейскім фальклоры, яшчэ са збораў братоў Грым вядомыя казкі пра маленькіх краўцоў, што дапамагалі бедняку. Беларускай і літоўскай традыцыям уласцівы шэраг паданняў, сюжэт якіх зводзіцца да таго, што ў камені жыве незвычайны майстар, за пэўную плату ен спраўна шые адзенне ці абутак. Паданні настойліва атаясамліваюць міфічнага майстра з хтанічным персанажам – перш за ўсе з чортам, радзей са змеем. «Нахадзіўся ў тым камені чорт, нячыстая сіла. Паднасілі яму шыць. Як скажуць: «Пашый харашо», то ен якую штуку ўклеіць. А як: «Пашый, пажаласта, як сам знаеш», – адчаканіць харашо. Ці кажух ці што. Сівы камень. Там змей нахадзіўся ў камні. Врэд ня дзелаў. Падыдзі, скажы, вот забылася, як звалі, каб пашыў. Адкрываецца акно… і бярэць, і закрываецца» (18).

Дзеля аб'ектыўнасці, няма згадак пра наўпраставыя кравецкія здольнасці нашага чорта, але ўключанасць яго ў працэс шытва і неабыякавасць да занятку гаспадыні не выклікае сумненняў і не можа быць выпадковай.

4. Акцыянальны рад у этнакультурным партрэце Белякоўскага чорта, як і яго аблічча, выглядае цалкам традыцыйным. Яму прыпісваліся тыповыя ў вясковым асяроддзі дэструктыўныя дзеі, шкодніцтва, недзе нават жартоўныя выбрыкі, накшталт таго, што неаднаразова вытвараліся ў купальскую ноч звычайнымі хлопцамі – «*І качалкамі білі. Стукалі. І палкамі. І дажа што, гаварылі, печ затопіць, а яны трубу закрыюць, і дым ня пойдзіць. Курна тапілі печ. Гэта чэрці – тожа страшна. Ага, казала, што на ноч усе пазакрываем, пазамыкаем, прачыхаемся, а ўсе хлявы раскрыты. Скаціна на дварэ. У той хаце, дзе жылі*» (7); «*Шкодзіць шкодзіў, то тоя, то тоя. Не чапаюць што, а ен разрыіць. Мяхі нейкія, ці там бульба, ці ячмень, што там было, а ен рассыпаў яго і ўсе. А якую ен меў сілу рассыпаць? Яго нідзе не відаць, а ен рассыпіць*» (8). «*Прыду к ім. А яны есці варуць. А тыя накладуць ім у катлы палак.* – Тыя чэрці? – *Да, у яду. Кажуць, вынюць, а там есьці нечага*» (10).

Ад даволі бяскрыўднай сваволі – «*Да, да, мама расказавала. Неяк адзеяла сьцягаваў, хоць і ляжаць удвух усераўно*» (5) – чорт пераходзіў і да даволі небяспечных учынкаў: «*Здаваліся зданькі ў тым домі. Казалі, што і жыць там неяк. І ганяіць яго, і душыць*» (3). Запісаны ў тэксце белякоўскага чорта і тыповы для чараўнікоў па ўсей Беларусі штрых: «*Вот у іх такоя было, што масла саб'юць, а эта масла возьмуць, з навозам зьмішаюць*» (2). «*Там праісхадзілі ўдзівіцельныя вешчы. Раньшы былі кросны ткалі. Вот была ўжэ пааставаныя кросны і вынесеныя на прасушку. І ножніцы ходзюць самі, відзюць, ножніцы ходзюць сабе. Ні чалавека нідзе нікога нет, а ножніцы ходзюць сабе, пстрыкаюць, рэжуць ніткі. Што эта праісходзіць? А ім голас, нявідзіма хто, а голас ім: Эта вам за то, што вы на мяне кляўзьнічаеця, нагавараваеця*» (2).

Чарцям прыпісваліся тыповыя гукавыя паводзіны – празмерны смех: «*Многа іх. І хахаталі там між сабой. Як рассмяюцца, дык каб і спаў крэпка, усе роўна разбудзюць*» (7) або проста грукат – «*Яны яго ня відзюць, а яно грымела, стучэла, гаворуць*» (12); «*Яна казала, мы ж яго ня відзілі, ні знаім. Вот есьлі прыдзіш туды, а яна яго ўгнявіць чым, хазяйка, ен будзець хадзіць, ляпаць, стукаць, ляскаць. Уся хата хадуном ходзіць. Мы, кажаць, сядзім, баімся, эта ўсе Вольга расказавала. Кажаць, сядзім, баімся, а тады бяжым бягом, каб чорта гэтага ня ўвідзіць*» (12).

Да асабліва дзіўных гукавых праяваў белякоўскага чорта можна аднесці звон пілы: «*І вот этага чалавека харонюць (гаспадара, якога ўтапіў чорт.* – Т.В.*). У хату прынясьлі яго, ужо ўсе. Ужо надзелі, усе, на куце ляжыць. Прыгласілі папа, ужо адпяваць этага ўтопшага, памершага. І вот поп ужо моліцца. І ў эта ўрэмя із-за печы ляцяць, адзежа ляціць із-за печы, што там яшчо, пясок, каторы засыпаўся за печ. А бабулін дзядзька быў масьцер, із пілой, грабы дзелаць. Прышоў ен там, павесіў пілу ў трысьцені што лі. Эта піла звініць, як па ей б'ець хто. Не відаць нікаво. А вот такоя праісходзіць*» (2). У запісах з іншых весак Падзвіння звон пілы чуецца ў хаце, дзе нібыта з'яўляліся зданькі: «Чула я пра Дамавіка Вот на гэтым месцы, дзе стаіць наш дом, раней стаяў стары, Яго ў вайну спалілі. Ен быў з прысценкам, вось у ім жылі зданькі. Раз ад разу чулі нібы звукі пілы, аднойчы бульба летала па хаце» (19).

5. З мінісюжэтаў «белякоўскага» тэксту вылучаецца аповяд пра намаганне пазбавіцца ад нячыстай сілы праз зварот да царквы і святара. «*Дык і пасьвіцалі яны, і ў цэркаву хадзілі. Дык я ня ведаю, ці яно там палуччала*» (3). Ну і візіт святара апісваецца як міфічны двубой, дзе вычмурэннем нячыстага проціпастаўляецца малітва, але перамога аддаецца ўладнаму насельніку дома. «*Ага, балталі там яшчэ такую ерунду, што прывязлі бацюшку там, ці папа, а ен ужо службу начаў, так балталі, службу. Каб ужо выгнаць таго чарта. Пакуль ен там маліўся,*

крысьціўся, а ен яму там рызу парэзаў» (13). «*А тады кажаць, прывязлі папа, а поп стаў маліцца. Ну, спяклі яешню ўжо папу, а ен, гаворуць, з качарэжніка, з печы, галавешку ў скавароду*» (9).

У адным з запісаў на месцы свяшчэнніка з'яўляецца ўраднік, але вынік яго візіту той жа – ганебныя ўцекі. «*Папа расказаваў, сядзіць хто ў хаце, а комін, кірпіч ляжыць, а адтуль сыпецца, сыпецца на зямлю. Ну, што дзелаць. Яны нейкага ўрадніка, эта цяпер міліцыянеры, а тады ўраднік, эта ж яшчэ да вайны. Паехалі, прывязлі таго ўрадніка, у яго полы длінныя, яго ж на кані прывязлі, машын жа тады не было. А ен стаіць, а кірпіч сыпецца перад ім. А тады пачка табакі стаяла там на стале, цэлая стаяла, узяла і звалілася на зямлю. І табака рассыпалася. А чалавека німа. Эта чорт так кіруваў. І вот той ураднік прыехаў, стаіць, а тут сыпіцца з печы. А тады палядзіць, а ў яго ўся пала дзіркамі пакручана. А-яй. Ен тады шапку ўвахапку і з хаты. Уцякаць ад іх. Па другіх хатах хадзіў і выспрашаваў*» (8). «*І тады як ен урадніка, даўней гаварылі урадніка прывеў, не міліцыю – урадніка. А чорт: «Ха-ха-ха! Урадніка прывеў. Усе раўно буду датуль хадзіць, пака Базыля не ўтаплю*» (16).

Пэўныя сацыя-гістарычныя рэаліі адбіліся ў такой акалічнасці, як намер гаспадароў уцячы ад чорта – у Сібір: «*Відзюць, што дзела дрань. Той Базыль кажаць: «Баба, нада ў Сібір уцікаць». А ен (чорт) на печкі сядзіць і гаворань: «Я за вас раней буду там, у Сібіры*» (1); *Во гэта сям'я, яны хацелі ўжо ў Сібір выязджаць. А ен сядзіць у чалесьніку і кажаць: Куды вы не паедзеце, а я ўперад за вас буду. Уперад за вас заеду ў Сібір. Я вас і там найду*» (15); «*Вот рашылі яны выехаць з Белякоў, тут ім ужо жызні нет. Паедуць у Сібір. А ім з-за печы атвечаюць: Пакуль вы будзеця ехаць, я ўжо буду там. А хто атвечаець – не відаць нікаво*» (2).

6. Лакальная характарыстыка сюжэта. Чым далей ад Белякоў, тым большая варыятыўнасць у дэталях апавяданняў пра чорта. Прыкладам, у падрабязнасцях смерці гаспадара. «*Ну а тады ен, гэтый Базыль, пайшоў на рыбу. Зімой лумачку такую праб'ець, абы рыбінку выцягнуць із вудачкай. Ага. Ну, пашоў рыбу лавіць, нашлі Базыля ля лумкі, утопленага! А ен яго, мусіць, туды ўжо мордай у гэту лумку, ен захлебнуўся. І ўсе. Кала лумкі, кала лумкі кала гэтай, гаворань, нашлі яго нежывога, Базыля гэтага*» (16). Так, на месцы лункі, у якую ўтапілі дзеда, можа з'явіцца калодзеж – «*А тады дзеда таго ні стала. Вродзе ў лунку ўтапіў таго дзеда. Ці ў калодзеж*» (4) ці палынння – «І ўтапіў чорт не мужа вядзьмаркі, але яго брата: «І брат яго – Іван звалі. Пашоў рыбу вудзіць і там палынння была, во ў возеры, дзе я ваду бяру. Ен уваліўся ў палыньню і толькі шапка плаваіць. А яго німа. А усе кажуць, што эта яго чорт упіхнуў. Ен ба сам не пашоў у палыньню, разумны ж. (…) Эта чорт так кіруваў. Эта чорт той, кажуць, Івана таго ўпіхнуў. Пасварыліся яны з той Кацярынай, зь яго братоўкай, вот яна яму зьдзелала. Усе казалі, што ўпіхнуў маладога. А ен малады і красівы быў. Яшчэ не жанаты быў. Казалі, толькі чорт упіхнуў» (8). Паказальна, чорт помсціць чалавеку, што не дагадзіў яго гаспадыні.

Удакладняецца, што цягнулі Базыля да лункі задам – «*А як яго там звалі, хазяіна гэтага, утапілі, зімой. Цягнулі да лункі задам, сьляды задам былі, і ўтапілі*» (11), што ў традыцыйнай свядомасці маркіруе якраз шлях на той свет. І ўжо зусім паказальны штрых – мертвага ведзьмака Базыля чорт садзіць у дзяжу: «*Базыль гэты, гаворуць, знаў, гулдуваць там ці што. Дык гаварылі, што яго ў лунку ўтапіў чорт. Прышлі, а яго ў дзяжэ ў хлебніцы прынес эты чорт, у дзяжу ў хлебніцу.* – Дык хто яго ў дзяжу ўсадзіў, чорт? – *Да.* – Ужо мертвага? – *Ен утапіў яго ў лумцы, у азярэ, зімой. Ну, яго схаранілі, усе, а тады паглядзяць, а ен у дзяжэ.* – Ужо посьлі таго як схаранілі? – *Да, як схаранілі. А ці праўда ці не*» (9).

Як правіла, аповяды пра шчыльнае супрацоўніцтва чалавека з чарцямі заканчваюцца паведамленнем пра яго пакутлівую смерць. Побач з вельмі папулярнымі пераказамі гісторый, як «чараўнік цяжка паміраў», сустракаюцца і выпадкі, калі чэрці душаць свайго «гаспадара» (які насамрэч станавіўся рабом нячыстай сілы) з-за адсутнасці працы. «А ен (брат-чараўнік) расказаваў мамі: «Як прычэпюцца, каб работу даваў. Дык насыпець у попел мак, каб выбіралі, ці ваду ў кулі вязаць. Ну дзе ж яны ваду павяжуць. Кажаць, змочуцца, здушуцца, тады адчэпюцца. Рады не было». Алі беднага яны яго задушылі, павесілі. Чорты гэтыя» (14).

Для любой з этнакультурных лакальных з'яў вылучаюцца цэнтр і перыферыя: цэнтр як месца асаблівай шчыльнасці, падрабязнасці і падобнасці запісаў і наваколле, калі пачынаюць назірацца адступленні напачатку ў дэталях, а затым і адносна ядра сюжэту. Разам з тым па меры аддаленасці ад цэнтру ўзрастае ступень міфалагізацыі, аповяды ўсе больш суправаджаюцца заўвагамі тыпу «А ці праўда ці не», «Нешта такоя чула» і г.д. Цэнтр жа з'явы, як правіла, перадае інфармацыю як у вышэйшай ступені дастоверную, рэспандэнты апелююць да ўласнага досведу.

Варта агаварыцца, што па меры аддаленасці ад цэнтру назіраецца спрашчэнне асноўнай сюжэтнай лініі, самі персанажы набываюць больш акрэслены і адназначны статус. Так, у Завадзіне падрабязна апавядаецца пра сям'ю, з тымі дэталямі, што партніхай была сястра гаспадара, а ў лунцы ўтапіўся яго брат. Сама іх смерць падаецца даволі празаічна: гаспадыня памерла, а Базыль згарэў у вайну, як палілі веску. Чым далей ад цэнтру, тым больш лес гаспадароў апісваецца па законах міфалагічных жанраў – краўчыха была сама чараўніца, а чараўніка ўтапіў не хто іншы як чорт. Іншыя члены сям'і проста ігнаруюцца, або развіваецца дадатковая лінія, як гэта атрымалася з пляменніцай Варкай: «Ну, эта Варка, у яе ў Гаравых кала нас была сістра родная замужам. Яна свае забрала ўсе, і скрыню, і прывезла ў Гаравыя, ужо зьберагаць сваю адзежу. А тут, як прывезла скрыню, ноччу. Яшчэ

як быў хазяін яены, тады ж было курава ў такіх во кісеціках, там камянек, гікала, ваты кусочак, табак і ўсе гэта ўмесьці. Лег спаць вечарам і ўсе гэта палажыў на стол. Толькі началі драмаць, эта ўсе праз акно як паляцела. Акно вон, і эта апынулася аж за дарогай. У вагародзе. Назаўтра вышаў, у гародзе нашоў. А тады Прасіньня, сістра, быстранька ў Білякі. – Забяры свае ўсе, штобы нас не трывожылі. Забрала яна. Забрала, тут ужо, у Гаравых нічога, а там а што яны дзелалі, не знаю, якую яны там раду далі» (11).

У фальклорна-этнаграфічнай літаратуры не сустракалася так шчыльна інфармацыйна насычанага блоку вераванняў пра пэўны феномен. Што не дазваляе, аднак, сцвярджаць унікальнасць нашага белякоўскага чорта, бо яго партрэт складваецца з вядомых па іншых крыніцах семантычных рысачках. Хутчэй гэта толькі штуршок да актывізацыі збіральніцкай працы ў кожнай весцы Падзвіння.

ІНФАРМАНТЫ

1. Асташка Мікалай Міхайлавіч, 1937 г.н., в. Наваселкі Ушацкага р-на. Запісы аўтара. У далейшым гэтаксама запісы аўтара, калі іншае не агаворваецца адмыслова.
2. Волкаў Федар Пятровіч, 1934 г.н., в. Суша Лепельскага р-на.
3. Галай Ганна Пятроўна, 1916 г.н., в. Заручаўе Бешанковіцкага р-на.
4. Даніленка Петр Васільевіч, 1928 г.н., в. Турасполле Ушацкага р-на.
5. Ерашэўская Лідзія Піліпаўна, 1921 г.н., в. Заезвіння Бешанкавіцкага р-на.
6. Жагала Ніна Сцяпанаўна, 1919 г.н., в.Нізгалава Бешанковіцкага р-на.
7. Ліцвін Варвара Лаўрэнцьеўна, 1927 г.н., в. Кугоні Ушацкага р-на.
8. Маляўка Ганна Сцяпанаўна 1930 г.н., в. Завадзіна Лепельскага р-на.
9. Мацієўская Мая Рыгораўна, 1930 г.н., Сокарава Бешанковіцкага р-на.
10. Недбальская Марыя Міхайлаўна, 1931 г.н., в. Кугоні Ушацкага р-на.
11. Піскунова Валянціна Пятроўна, 1936 г.н., в. Пола Ушацкага р-на, да 1967 года жыла ў Гаравых Лепельскага р-на. Зап. Валодзіна Т., Лобач У.
12. Саўковіч Надзея Канстанцінаўна, 1926 г.н., в. Кугоні Ушацкага р-на.
13. Шуманскі Дзмітрый Аляксандравіч, в. Суша Лепельскага р-на.
14. Талкач Арцемія Сяменаўна, 1933 г.н. і Карзевіч Кацярына Сяменаўна, 1922 г.н. у в. Сарокі Глыбоцкага р-на.
15. Буржынская в. Завадзіна Лепельскага р-на.
16. Смай Аляксандра Міхайлаўна, 1924 г.н. (нар. у в. Наваселкі), в. Залужанне Ушацкага р-на. Зап. Бабіча.
17. Скурат Соф'я Пятроўна, 1926 г. н., в. Рачныя Докшыцкага р-на. Зап. Кавалева І. і Лупенько Т.
18. Кудзерка М. З., 1920 г.н., в. Міхалова Лепельскага р-на. Архіў Студэнцкага этнаграфічнага таварыства: зап. у 1998 г. Глушко А.
19. Татарынава Любоў Іванаўна, в. Стралкі Верхнядзвінскага р-на. Зап. эксп. ПДУ у 1995 г.

Артыкул падрыхтаваны пры фінансавай падтрымцы БРФФД. Грант «Наука (НАНБ-вузы) – 2011» Дамова № Г 11ОБ-023

ЗАНЯТКІ НАСЕЛЬНІЦТВА І ВЫТВОРЧА-ПРАМЫСЛОВАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ НА ТЭРЫТОРЫІ ШУМІЛІНСКАГА РАЕНА (ПА ДАДЗЕНЫХ ТАПАНІМІІ)

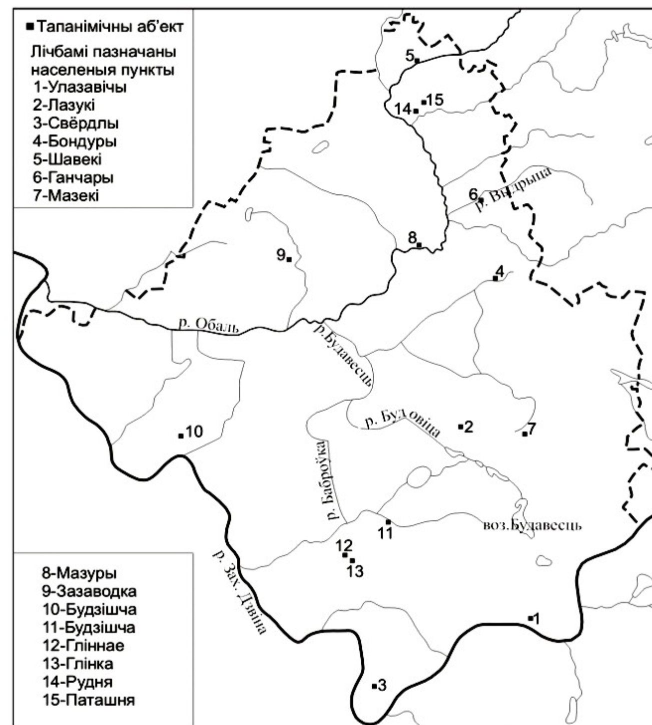
В.А. ЕЗАВІТАВА
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Исследовано распространение топонимов, которые отображают занятия жителей и производственно-промышленное направление деятельности населения Шумилинского района. Представлены итоги полевых исследований, проанализированы топонимические, этнографические и исторические материалы. Более пристальное внимание уделяется названиям промышленного характера, лесохимической обработки, месторождений сырья, а также названиям, связанным с профессиональными качествами человека.

Сярод тапонімаў вылучаецца катэгорыя, якая падае інфармацыю аб дзейнасці жыхароў. З гэтай группы вылучаюцца асобныя галіны, якія адлюстроўваюць заняткі насельніцтва, промыслы і прамысловую вытворчасць.

Галоўнай мэтай артыкула з'яўляецца вывучэнне заняткаў і вытворча-прамысловай дзейнасці насельніцтва ў межах Шумілінскага раена па дадзеным тапанімічнага, этнаграфічнага і гістарыяграфічнага аналізу. Гэта дазваляе даследаваць сетку вытворчых прадпрыемстваў і прааналізаваць развіцце здабываючай галіны прамысловасці.

Паляванне з'яўлялася адным з найбольш важных відаў промыслаў чалавека. Для рэк характэрны гідронімы, атрыманыя ад назваў жывел, на якіх палявалі людзі: р. Выдрыца (левабярэжны прыток р. Обаль), р. Баброўка (левабярэжны прыток р. Будовіца).



Мал. 1. Карта распаўсюджвання тапонімаў вытворчага і прамысловага характару

Існуе шэраг версій аб паходжанні назвы р. Обаль.

Паводле адной версіі гідронім р. Обаль мае балцкія карані, з літоўскай мовы «obelys» перакладаецца як «яблыня» [5]. У свой час з праславянскай мовы «обьлъ» мае вызначэнне «круглы, авальны».

Аднак паводле народнай этымалогіі паходжанне гідроніма звязана з назвай пушнога звера – собаля. Дадзены від у старажытнасці быў шырока распаўсюджаны ў навакольных лясах. Згодна гэтай версіі старажытная назва ракі «Собаль». З цягам часу адбылася трансфармацыя, у выніку якой гідронім атрымаў свой сучасны выгляд «Обаль»[93].

Другім здабываючым промыслам з'яўляецца бортніцтва, аб чым сведчыць назва в. Улазавічы. Першая вядомая ўзгадка аб паселішчы датуецца 1552 г. У Полацкай рэвізіі зафіксавана, што веска належыць манастыру Св. Міхаіла, на карысць якога выплочваюцца падаткі: «пры том манастыру село Улазовичы, наданье мещанина полоцкого Павла Щурова. В том селе чотырнадъцать чоловеков, которые дають на манастыр куницы два рубли грошей шырокихъ и чотыры пуды меду [3, с. 171]. У абавязкі сялян дадзенай вескі ўваходзіў збор меду. Айконім Улазавічы паходзіць ад назвы людзей пчалярскай прафесіі, якія займаліся зборам бортнага меду і даглядам за бортнымі дрэвамі. Уздым на бортнае дрэва адбываўся з дапамогай лезіва – прыстасавання для пад'ема на вышыню. Падобнае паходжанне мае назва в. Лазукі ад дзейнасці чалавека – «лазаня».

На тэрыторыі Беларусі шырока распаўсюджаны назвы патранімічнага паходжання, пэўная частка якіх утворана ад прафесійных якасцяў насельніцтва, што адлюстравана ў айканіміі Шумілінскага рэгіену: в. Свердлы, в. Бондуры, в. Шавякі, в. Ганчары, в. Смолькі, в. Мазекі, в. Мазуры. Дадзеныя айконімы маюць лексічныя адпаведнікі ў вытворчай гаспадарцы – сталярства, бандарства, шавецтва, ганчарства, а таксама прафесіі лесахімічнай вытворчасці.

У 2-й пал. XIX ст. адбыўся рост развіцця лесахімічнай вытворчасці. Гэта звязана з павялічэннем попыту на зыходную прадукцыю лясной прамысловасці сярод насельніцтва.

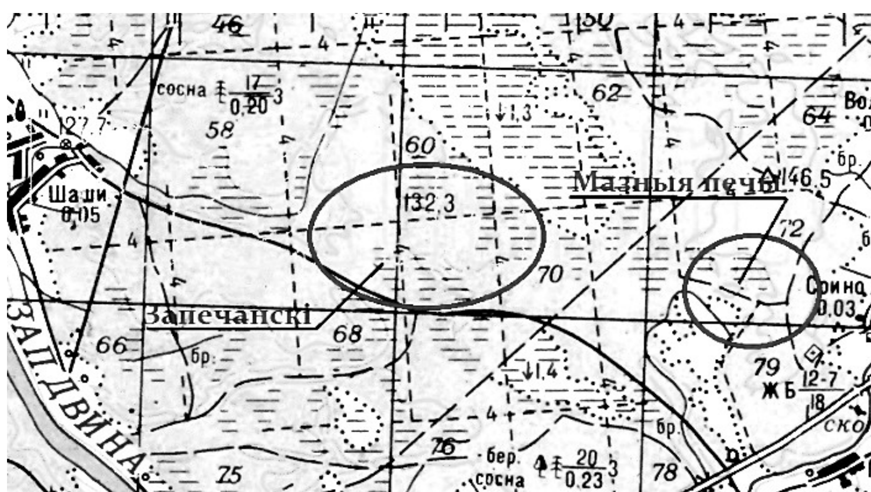
На правабярэжжы р. Обаль А.П. Сапуновым зафіксаваны (пад 1906 г.) прамысловы аб'ект – «дзягцярны завод» [4]. Аб яго існаванні нагадвае назва сучаснай в. Зазаводка.

Шырокае распаўсюджванне на Шумілінгшчыне атрымала смалакурная вытворчасць, аб чым сведчаць тапонімы мясцовых весак. Айконім Вугальніца арыентуе на месцазнаходжанне падобнага дрэваап-

[93] Зап. аўтарам у 2008 г. ад Езавітавай Веры Аляксееўны, 1963 г.н., у г.п. Обаль, Шумілінскага р-на.

рацоўчага аб’екту. В.П. Лемцюгова сцвярджае, што вугольніцамі называлі печы, прызначаныя для гонкі смалы, шкіпінару, дзегцю і здабычы вугаллю [2, с. 103].

Найбольш дакладную інфармацыю падаюць мікратапонімы. У ваколіцах в. Ваўчкі фіксуецца лакальная назва «Мазныя печы»: «Мазныя печы, – можа 500 метраў ад дзярэўні. Мазныя печы – лес пачынаўся – і лес называўся Мазныя печы – там мазь варылі, з карчэй з гэтых варылі мазь з сасновых абычных. Верна корні як зрэзалі і мазь варылі. Калесы мазалі. Ранша ж не было не салідолу, нічога. Мазалі калеса штоб харашо бегалі»[94]. У в. Шашы захаваўся мікратапонім ляснога масіву: «Вот есть старыннае імя, названія ўчастка леса Запечанскія. Што эта такое я не знаю, но думаю, што можа дзета былі якія печы і можа варылі дзегаць ілі гналі смалу. І за етымі «печамі» быў лес і такая сенакосная паляна, вот яна ад таго і называлась»[95].



Мал. 2. Карта канцэнтрацыі мікратапонімаў лесахімічнай вытворчасці

Назва в. Паташня (не існуе) паходзіць ад галіны лесахімічнай пераапрацоўкі – здабыча паташу. Паташнямі называлі спецыяльныя будынкі, з некалькімі памяшканнямі, дзе і адбываўся шматступенчаты працэс здабычы шчолачнай солі з расліннага попелу. Паташ выкарыстоўваўся ў фармацэўтыке, вырабе шкла і інш.

У XV – сяр. XIX стст. прадпрыемствы лясной прамысловасці называліся будамі [1, с. 5]. На тэрыторыі Шуміліншчыны гэты факт адлюстраваны ў гідраніміі: р. Будовіца, р. Будобаль, воз. Будавесць. Прывязка да водных аб’ектам тлумачыцца патрэбамі ў вялікіх прамысловых затратах вады і неабходнасцю транспарціроўкі канчатковага прадукта. Акрамя таго назвы в. Будзішча з фармант « – шча», які ўказвае на астаткавасць, сведчаць, што паселішча заснавана на месцы былой буды.

Айконімы кшталту Глінішча, Гліннае, Рудня, сведчаць аб здабычы карысных выкапняў. Месца здабычы гліны называлася «глінішча», што і паслужыла падставай утварэння тапоніма (в. Глінішча). Назва населенага пункта Рудня паходзіць ад месца, дзе здзяснялася здабыча і першасная апрацоўка балотнай руды. [2, с. 324].

Такім чынам вывучэнне тапонімаў, якія захоўваюць інфармацыю аб занятках і прамысловай вытворчасці насельніцтва Шумілінскага раена, дазваляе даследваць сетку прадпрыемстваў, а таксама вывучыць развітыя віды вытворчасці. Аналіз тапанімічных дадзеных разглядаемай групы тапонімаў дазваляе адзначыць, што 33 % належыць назвам, якія адлюстроўваюць прафесійныя якасці насельніцтва, 41 % прыпадае на назвы лесахімічнай вытворчасці і астатнія 26 % належаць назвам, якія адлюстроўваюць паляўнічы промысел і месцарадовішча сыравіны. Вывучаны матэрыял дазваляе казаць аб тым, што найбольшае развіццце на тэрыторыі Шуміліншчыны атрымала лесахімічная вытворчасць. Вынікі даследвання могуць паслужыць падставай для далейшага развіцця тэмы ў кантэксце Падзвінскага рэгіену і краіны ўцэлым.

ЛІТАРАТУРА

1. Валасенка А., Вытворча-прамысловыя тапанімічныя назвы Беларусі / Аўтарэферат дысертацыі на атрыманне вучонай ступені кандыдата філалагічных навук, Мінск – 2003
2. Лемцюгова, В.П. Тапонімы распавядаюць: навукова-папулярны эцюд / В.П.Лемцюгова – Мінск: Література і Іскусство, 2008. – 416 с.

[942]Зап. аўтарам у 2008 г. ад Шашковай Вольгі Мартынаўны, 1935 г.н., у г.п. Обаль, Шумілінскага р-на (ураджэнка в. Ваўчкі)

[95] Зап. аўтарам у 2008 г. ад Езавітавай (Фядура) Таццяны Афанасьеўны, 1934 г.н., у г.п. Обаль, Шумілінскага р-на (ураджэнка в. Шашы)

3. Полоцкая ревизия 1552 г. / Сост.: І.І. Лаппо. – М.: Университетская типография, 1905 – 236с.
4. Список населенных мест Витебской губернии / ред. Сапунов, Витебск – 1906. – 450 с.
5. Trumpas Lietuviu-Rusų Kalbų Žodynas: Apie 12000 žodžių / K.Gaivenis, A.Luberis, V.Šernas, Kaunas Sviesa» 1989 – 382 p.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ НА ВИТЕБЩИНЕ В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

д-р ист. наук Г.И. КАСПЕРОВИЧ
(Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси)

Анализируются этнические и культурные процессы, происходящие на территории Витебщины на современном этапе в их религиозных, языковых, миграционных, демографических и иных аспектах.

Изучение этнокультурных процессов, выявление их типов, тенденций и факторов развития было и остается приоритетным направлением отечественной этнологической науки. В нашем недалеком прошлом главное внимание исследователей уделялось панорамной динамике этих процессов, охватывающих в целом страну, республики, отдельные народы. Что же касается определенных ареалов, то они были и до сих пор остаются изученными недостаточно. Это касается, прежде всего, пограничных территорий. Вместе с тем, очевидна культурная специфика населения этих регионов, обусловленная длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Нередко отличия региональной субкультуры пограничья от культуры жителей других территорий страны бывают столь значительны, что вызывают необходимость их учета в национальной и языковой политике государства.

Статья подготовлена на материалах научного проекта, который выполнялся белорусскими и российскими этнологами (руководитель с белорусской стороны – член-корреспондент НАН Беларуси, доктор исторических наук А.И. Локотко, с российской – ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, кандидат исторических наук Р.А. Григорьева). Белорусская часть исследования выполнялась под эгидой Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований.

Источниками для статьи послужили переписи населения Республики Беларусь 1999 и 2009 гг., статистические материалы текущего учета, полевые этнографические исследования в Витебском, Городокском, Полоцком, Миорском, Браславском районах Витебской области, коллекции музеев региона, сведения о деятельности музеев, центров народного творчества, клубных учреждений, а также данные анкетного исследования. В Витебской области в 2007 году опрошено 286 человек, из них 239 человек в городской и 47 – в сельской местностях. Опрос проводился по разным типам поселений: 1) областной центр (первая зона) – Витебск; 2) крупные и средние города (вторая и третья зона) – Полоцк, Новополоцк; 3) небольшие города (четвертая зона) – Браслав; 4) поселки городского типа – Миоры; 5) сельские районы вокруг указанных городов и поселков городского типа (Витебский, Полоцкий, Миорский, Браславский) [1]. Отбор респондентов проводился случайным образом с контролем квот: «пол», «возраст», «образование». Опрошены люди разных национальностей, из них в Витебской области 73,1 % белорусов, 10,1 % русских, 2,1 % украинцев, 1,0 % иной национальности.

Важным фактором динамики этнокультурных процессов является социально-экономическое развитие региона. Обратим внимание на удельный вес Витебщины в общереспубликанских экономических показателях: численность населения Витебской области на конец 2009 года составила 1228,6 тыс. человек (13,0 % населения Беларуси), по этому показателю Витебщина занимает четвертое место среди областей страны. По производству промышленной продукции она уступает только Гомельской области и Минску (17,7 %), по продукции сельского хозяйства опережает только Могилевскую область (14,7 % от общереспубликанской), по производству потребительских товаров, вводу в действие общей площади жилых домов, инвестициям в основной капитал опять же уступает всем областям, за исключением Могилевской.

На этнокультурное взаимодействие большое влияние оказывает этнический состав региона. Согласно данным переписи населения 2009 года, удельный вес белорусов в области составил 85,1 %, русских – 11,3 %, украинцев – 1,2 %, поляков – 0,9 %, евреев – 0,2 % [2]. Анализ динамики численности отдельных этнических общностей за 1999 – 2009 гг. показал, что численность белорусов уменьшилась на 7 %, а удельный вес их увеличился на 3 %. Что касается других основных этнических общностей Витебщины, то отмечено уменьшение их численности и удельных весов в этнической структуре региона, что связано главным образом с неблагоприятными тенденциями в демографическом возобновлении региона, миграциями и этнотрансформационными процессами [2, 3].

Значимым фактором этнокультурных процессов являются миграции населения. Витебщина пополняет свое население за счет международной миграции и теряет во внутренней, в основном отток идет в столичный город Минск.

Что касается демографического возобновления населения, то его пока не удалось стабилизировать, по-прежнему сохраняется убыль населения за счет превышения смертности над рождаемостью, особенно неблагоприятная ситуация отмечена в сельской местности, которая является истоком и хранителем наших традиций. Вместе с тем в современный период стабилизация показателей социально-экономического развития страны, меры демографической политики, направленные на повышение престижа семьи в обществе, формирование ориентаций на здоровый образ жизни способствовали появлению положительных тенденций в воспроизводственных процессах: рост рождаемости, брачности, снижение детской смертности. [4]

Географическое положение региона, длительные экономические и миграционные связи сопредельных территорий Беларуси и России, этнокультурная близость белорусского и русского народов благоприятствовали развитию родственных связей. Согласно данным анкетного исследования, почти 6 из 10 респондентов, опрошенных в Витебской области, имеют родственников в России. Они стараются по мере возможности поддерживать родственные контакты, хотя это не всегда получается из-за материальных затруднений, занятости по работе, состояния здоровья.

На этнокультурные процессы на Витебщине заметное влияние оказывают культурные связи между сопредельными государствами, которые к тому же имеют тенденцию к восстановлению и упрочению контактов как на республиканском, так и на областном и региональном уровнях. Витебская область имеет постоянные связи со Смоленской областью. Управление культуры Витебского облисполкома и Департамент по культуре Смоленской области ежегодно составляют совместные планы о сотрудничестве. Витебчане постоянно участвуют в работе итоговых коллегий в Смоленске, а также сами приглашают своих коллег в Витебск. На итоговых коллегиях идет заинтересованный разговор о современном положении культуры, о проблемах и перспективах ее развития, о сохранении и приумножении этнокультурного наследия белорусского и русского народов, обмен опытом. В постоянном контакте работают методические объединения областей: Витебский областной научно-методический центр и Методический центр в Смоленске. Областные библиотеки, музеи обмениваются выставками.

Культурные связи поддерживают районы области. Так, Лиозненский район Витебской области обменивается концертами художественной самодеятельности с Руднянским районом Смоленской области, Дубровенский – с Краснянским, город Витебск сотрудничает с городом Велижем. В Велиже Смоленской области ежегодно проходят конкурсы эстрадной песни, и город Витебск всегда участвует в этом фестивале. Вошел в традицию фестиваль «Дубровенскія галасы», который проходит в Дубровно. На праздник приглашают города, расположенные по крупной водной артерии Днепр, который связывает восточнославянские народы. В празднике ежегодно принимают участие коллективы из Орши, Могилева, Речицы, Дубровно, Смоленска, а также из городов Черниговской и Киевской областей Украины.

Город Поставы стал центром проведения Международного фестиваля народной музыки «Звіняць цымбалы і гармонік». В фестивале принимают участие представители соседних стран России, Украины, Польши, Латвии, Литвы и исполнители со всех областей Беларуси. Почетными гостями фестиваля стали профессиональные коллективы: Государственный академический оркестр народных инструментов им. И. Жиновича, Национальный академический народный хор им. Г. Титовича, ансамбль народной музыки «Бяседа».

В г. Верхнедвинск регулярно проходит региональный фестиваль искусств «Двина – Дзвіна – Даўгава». Свое мастерство показывают творческие коллективы из России, Беларуси, Латвии и Литвы.

Регулярно проходят конкурсы музыкальных школ Витебска и Смоленска. В день единения России и Беларуси (2 апреля) в Витебск приезжают из Смоленска профессиональные и самодеятельные артисты. С каждым годом укрепляются культурные связи Полоцкого района с Псковской областью РФ. Полочане обмениваются делегациями с городами Псковщины: Невель, Опочка, Себеж. Неоднократно выезжали к ним на фестивали, конкурсы, праздники городов. У псковичан, как и везде в России, несколько другая административная система, созданы департаменты по культуре, финансирование отличается: меньше государственного финансирования и больше хозрасчетных основ. Как отметил начальник отдела культуры Полоцкого райисполкома Полушкин Виктор Александрович, много пользы от этих связей и встреч: «У них есть чему поучиться, а мы что-то интересное показываем свое, вывозим на фестивали свои ведущие самобытные коллективы «Заманіха» (Районный Дом культуры), ансамбль народной песни «Невлида» Фариновского Дома культуры и другие. Особенно плодотворные культурные связи наладили с Невельским и Себежскими районами, куда выезжали на фестивали, конкурсы участники художественной самодеятельности Полоцкого района. Это является своеобразной учебой, обменом достижениями, наработками, что вызывает заметный рост артистического уровня коллективов. В последние годы возникли проблемы в культурных связях, это в первую очередь касается переезда (страховка, пошлины и др.), однако общение не прерывается, россияне всегда оказывают своим соседям радушный прием» [1].

Современная культура Витебского Поозерья включает в себя уникальное и богатое наследие традиционной культуры белорусского народа. Календарная и семейная традиция Витебского Поозерья отличаются разнообразием обрядовых и песенных форм, своеобразием и богатством локальных вариантов.

Важным фактором развития этнокультурных процессов на этноконтактных территориях является деятельность учреждений культуры, образования, которые способствуют сохранению, поддержке и популяризации традиционной культуры белорусского народа – устного народного творчества, промыслов и ремесел, праздников и обрядов. Учреждения культуры и образования активно включились в поисково-исследовательскую деятельность. Ежегодно проходят фольклорно-этнографические экспедиции в районах Витебщины. На основе собранных материалов пополняется фольклорный архив области, картотека народных умельцев, видиотека, фонотека праздников и обрядов. Важно, что уникальный, аутентичный материал включается в современный культурный процесс. На Витебщине проходит областной фестиваль обрядового фольклора «Купалле». Фестиваль способствует дальнейшему изучению и восстановлению обрядовых традиций Витебщины, собирает на праздник фольклорные коллективы, которые показывают купальские обряды, поют песни, угощают гостей блюдами народной кухни.

Популяризации и преемственности аутентичных форм фольклора способствует областной смотр-конкурс фольклорного искусства детей, подростков и молодежи «Ад прашчураў да зор», который проходит в рамках Республиканского фестиваля фольклорного искусства «Берагіня».

В 2006 году в рамках Международного фестиваля искусств «Славянский базар в Витебске» прошел областной праздник-конкурс ткачества «Матчыны кросны», в котором приняли участие 26 ткачих из Витебской области и 7 ткачих из Белорусского Союза мастеров. На фестивале искусств ежегодно организуется «Горад майстраў», на который приезжают мастера из всей Беларуси, привозят коллекции своих изделий, устраивают выставки-продажи. Сохранению традиционной материальной культуры способствовал областной пленэр гончарства, который в 2006 году прошел на базе Дома ремесел Витебского района в агрогородке Октябрьский. В нем приняли участие 25 гончаров из 18 районов области.

Примечательным событием в культурной жизни Витебщины стал пасхальный фестиваль в Витебске, который благодаря совместным усилиям Витебской епархии, Совета по делам религий и национальностей, отдела культуры Витебского горисполкома традиционно проходит в областном центре. Фестиваль длится обычно 4 дня и включает в свои рамки много различных мероприятий: выставка детского творчества, конкурс чтецов духовной поэзии, выставка-конкурс «Вялікоднае яйка», концерт колокольного звона, концерты православной творческой студии «Спадчына», воспитанников воскресных школ, конкурсное прослушивание хоровых коллективов, духовно-поэтический вечер «Я создан Божьим Словом» и др.

Значительный интерес вызывает областной смотр-конкурс белорусского танца «Прыдзвінскія карункі» имени заслуженного деятеля культуры И.А. Серикова, который обычно проходит в Городокском районе. Хореографические коллективы народного танца со званием «народный», «образцовый» представляют белорусские хореографические композиции.

Важным направлением деятельности учреждений культуры является сохранение традиционных промыслов и ремесел. В Витебской области создана сеть Домов (Центров) ремесел, всего их насчитывается 25. Основой их работы стало сохранение преемственности традиционной культуры, привлечение детей, молодежи к занятиям по народному искусству, а также научные исследования – изучение региональных комплексов одежды, ткачества, вышивки, деревообработки, лозо- и соломоплетения, гончарства и др. [5].

Определенная специфика этнокультурных процессов выявляется в Восточном и Западном регионах Витебщины. В первом из них заметны взаимовлияния белорусской и русской культур. В Западном регионе (до 1939 года входил в состав Польши) в этнокультуре отмечены католические, польские, в меньшей степени латышские культурные заимствования. Среди проблем этнокультурного развития Витебщины на первый план выдвигается задача сохранения уникального народного наследия – фольклора, традиций, обычаев, праздников, обрядов, языка в региональном и локальном многообразии. Носителей традиционной культуры становится все меньше и меньше, это в основном люди пожилого и преклонного возраста. В этой связи на повестку дня встает вопрос о преемственности традиций, передачи их от поколения к поколению, проведении кропотливой собирательской и исследовательской работы.

В Миорском районе много внимания уделяется работе с носителями фольклора, которые еще от своих родителей, бабушек и прабабушек переняли песни, танцы, музыку, обряды и обычаи. На Миорщине насчитывается 13 фольклорных коллективов, из них один аутентичный (создан в деревне Исту на базе Дома культуры). В аутентичном фольклорном коллективе есть женщины пожилого возраста и молодежь, которая перенимает от старших и воспроизводит характерную манеру традиционных песен – весенних, купальских, жнивных, свадебных. Старшие участницы коллектива по памяти восстановили народные песни, которые пели девушки (дзявоцкія песні). Хорошо известен также ансамбль народных инструментов «Павятчаначка» в Повятовском сельском доме культуры, в его репертуаре есть местные народные мелодии и песни. Сельские дома культуры в течение года проводят праздники народного календаря: Семуху, Купалье, Коляды. В деревне Исту на осенние «Дзяды» проходят посиделки как память об ушедших предках. Специалисты районного методического центра создают коллекцию дисков с записями носителей фольклора, ведущих фольклорных коллективов, исполняющих обрядовые и необрядовые песни, циклы свадебных песен.

В сбережении, популяризации этнокультурного наследия значительна роль музеев: от больших областных и районных до маленьких школьных и мини-музеев в сельских учреждениях культуры. Витебщина по числу музеев, имеющих статус государственных, до 2006 г. лидировала среди всех областей Беларуси, а с 2008 уступила первенство Гомельской области. На конец 2009 года таких музеев насчитывалось 27, из них 9 исторических, 16 комплексных, 2 искусствоведческихй [4]. В основных фондах этих учреждений хранятся предметы нашей истории и культуры. Музеи осуществляют многостороннюю просветительскую и исследовательскую деятельность. В изучении культурного наследия своего региона, своей малой Родины важной представляется экспедиционная работа, в ходе которой ежегодно по крупицам собираются предметы быта, орудия труда наших предков, исторические сведения о жизни земляков. На основе этих материалов создаются экспозиции и выставки. Только в 2005 году было открыто 386 новых выставок в стенах музеев и 128 экспозиций за их пределами – на предприятиях и учреждениях, парках и Дворцах культуры, часто во время массовых мероприятий. Музейные работники проводят экскурсии, практически ежегодно осуществляют до 11 тысяч экскурсий для почти 250 тысяч взрослых и детей, читают лекции. Значимую деятельность в деле сохранения историко-культурного наследия Полоцка осуществляют работники Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника, которые занимаются выявлением и изучением памятников материальальной культуры, их научной инвентаризацией, сохранением и реставрацией, музеефикацией и экспонированием, а также пропогандой богатого историко-культурного наследия города, концертной деятельностью и туризмом.

В агрогородке Близница Полоцкого района действует Сильницкая библиотека-музей, расположенная в хорошо сохранившейся бывшей усадьбе помещика Лисовского. Музей назвали «Бабін кут». Символ «кута» – женщина-мать, Прасковея пятница заступница женщин, изображенная на вытинанке. В красном углу («чырвоны кут») висят иконы с рушниками, стоит свеча. Около печи сосредоточены все необходимые орудия труда, приспособления, предметы – хлебная лопата, вилы, кочерга, ступы, бочки, «дзежачкі», «жбаночкі», самовар, чайник, развешаны лук, чеснок, «зелкі». Кроснам, которые экспонируются в «бабіном куце» насчитывается 300 лет, рядом с ними прялка (коловрот). Здесь же находятся и другие орудия труда для обработки льна (трапачка, мяліца), для изготовления обуви (колодки, кожа, подошвы), столярные инструменты, упряж для лошади (хомут, вожжи и др.). В девичьем «куту» стоит нарядная кровать с вышитыми подушками, яркой «посцілкай», подузорником. В сундуке-куфры хранится приданое. Как бы поджидает девушку на выданье венок с восковыми цветочками и длинной фатой. По инициативе библиотекаря, ценителя и знатока местных традиций Чобот Ольги Станиславовны в торжественную регистрацию браков, которая проводится в сельском совете в этом же здании, внесены элементы народного белорусского «вяселля». Ольга Станиславовна встречает молодоженов с традиционным рушником, завязывает им руки: «Каб умесце хадзілі, каб ніхто паміж вамі не прайшоў». В музее «Бабін кут» невеста сажает хлеб в печь, жених пеленает куклу. Молодые становятся на рушник и зажигают свечу как символ домашнего очага. Пожилые женщины и сама Ольга Станиславовна поют свадебные песни.

О быте белорусов, людей Зароновского края рассказывают материалы музея «Гісторыя Зароնаўскага края», ее создатель и бессменный руководитель Никитина Людмила Константиновна: «Музей основан в 1986 году в деревне Зароново Витебского района, с 1996 года получил звание «народный», расположен в центре села в деревянном здании, имеет историко-этнографическую направленность. В первой комнате представлены этнографические экспонаты. Во второй комнате собраны уникальные коллекции, записи и фотоматериалы об истории селения, его знаменитых людях, своими ратными и трудовыми подвигами, прославившими Зароновский край».

В деле сохранения народного наследия много делается и учреждениями образования. Так, в системе профессионально-технического образования Витебской области насчитывается 21 музей. Необходимо отметить музей при лицее № 4 г. Витебска, при котором создан фольклорный коллектив «Спадчына»; музей ткачества при профессиональном лицее текстильщиков в Орше; «Беларуская хатка» при ПТУ № 89 г. Новополоцка. Практически при каждом учебном заведении имеются музеи, уголки, посвященные традициям Придвинского края. Каждые два года в системе профобразования проводится областной и республиканский конкурсы «Беларускі вянок», где выступают детские коллективы с белорусскими песнями, танцами, обрядами.

В общеобразовательных школах также проводится целенаправленная работа по пуляризации и преемственности национальных традиций. Во многих школах Витебщины созданы историко-этнографические музеи. Здесь собраны предметы домашнего быта, одежды сельчан прошлого столетия, работы местных мастеров и мастериц, фото и документальные материалы по истории села. Есть и записанные учениками под руководством учителя воспоминания знаменитых земляков, старожилов. Такие музеи и этноуголки стали местами проведения уроков по истории, природе своего края, экскурсий, встреч с ветеранами Великой Отечественной войны. Есть в области специализированные школы, в которых дети углубленно изучают традиции, обычаи, историю своего города. Так, в этношколе № 5 города Новополоцка с 1 по 9 класс ученики изучают белорусскую традиционную культуру: обряды, устно-поэтическое творчество, музыку, пишут родословные своей семьи. Девочки к 9-му классу своими руками изготовляют

костюм локального строя, украшают его вышивкой, мальчики изучают разные ремесла. В школьном музее «Беларуская хатка» проводят праздники, памятные дни. В памятные дни собираются вместе за столом учителя, ученики, их родители, зажигают свечу, которую передают из рук в руки, вспоминают при этом имена своих предков, некоторые даже до седьмого колена, что-либо интересное из жизни бабушек и дедушек. Воспитание в этношколе опирается на извечные ценности культуры, мировоззрения белорусского народа, идет поступательно по отдельным ступенькам – модулям. Каждый модуль сообщает детям определенный комплекс знаний, навыков, умений. Их в течение года бывает два. На каждого ученика в этношколе заведен журнал записей о работе с ним, о его успехах, достижениях. Ученики оформляют альбомы с фотоснимками, изготавливают различные поделки.

Важным фактором этнокультурных процессов является религиозность населения пограничных территорий, роль религиозной составляющей в формировании этнического самосознания населения, состояние межконфессиональных отношений в регионе.

На территории Витебской области зарегистрированы и действуют 297 религиозных общин, 17 конфессиональных направлений, 7 православных и 2 римско-католических монастыря, 38 братств и сестричеств, действуют 178 воскресных школ и 1 епархиальное православное духовное училище, которое планируют преобразовать в Духовную семинарию. Регулярно выходят газеты «Наше православие» и «Полоцкие епархиальные ведомости». При Витебском государственном университете им. М.П. Машерова открыт теологический факультет, который в 2007 году провел свой первый выпуск. Церковное управление на территории Витебской области осуществляется двумя самостоятельными православными (Витебская и Полоцкая) и одной римско-католической епархиями, а также религиозным объединением Старообрядческой церкви и двумя протестантскими объединениями. По численности общин первое место удерживает православная церковь (242 общины, 48,7 %). Старообрядческая церковь, как часть православного направления, насчитывает 18 зарегистрированных общин (4,7 %), 16 действующих храмов, в которых служат 14 священников, 1 воскресную школу. Потеснив католиков (88 общин, 17,6 %), на второе место выходят протестантские религиозные организации, представленные 131 (26,5 %) общиной семи направлений. Наиболее влиятельными среди них являются христиане веры евангельской и евангельские христиане-баптисты. Численность протестантских религиозных организаций пополняется за счет православных, католиков, атеистов или колеблющихся, безразлично относящихся к религии по самым разнообразным причинам. Так, жительница города Новополоцка (41 год, среднее образование) рассказывает: «Я была крещена в православие, а потом в 39 лет перекрестилась в христианку веры евангельской. У моего мужа брат давно в этой вере. Муж мой пил очень. Брат его отправил в Центр реабилитации. В Светлогорском районе жил, работал, изучал Библию, молитвы. Сейчас не пьет, не курит. Родители православные, им не нравится протестантская религия, не принимают они ее» (2007 г.). Страховой агент из Витебска (48 лет, высшее образование): «Муж пил и я втянулась и спилась бы, если бы не пошла к христианам веры евангельской» (2005 г.).

Среди конфессий Витебщины представлены иудеи, мусульмане, греко-католики, бахаи, кришнаиты, мормоны.

Следует отметить, что в последнее десятилетие повысилась роль исторически традиционных конфессий, прежде всего православия и католицизма в разноплановой социальной и благотворительной деятельности, их участие в общественной жизни регионов, духовном возрождении общества и нравственном воспитании подрастающего поколения. В Витебской области разработана «Программа мер по выполнению «Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью», которая осуществляется в различных сферах общественной деятельности, образования, культуры, спорта, туризма, охраны здоровья и др. На Витебщине насчитывается 173 действующих православных храма, в которых осуществляют служение 206 священников, в 7 монастырях проживают 109 монашествующих. При церквях и монастырях организуются братства и сестричества, деятельность которых направлена на религиозное образование народа. В 33 братствах и сестричествах региона насчитывается 492 члена, которые плодотворно работают в воскресных школах, опекают больных, одиноких стариков, сирот, помогают многодетным семьям. В 69 воскресных православных школах обучаются 1872 учащихся, в 2 оздоровительных лагерях улучшили свое здоровье свыше 300 подростков. В 56 воскресных католических школах на 1 января 2007 года в Витебской области проходило обучение 3334 учащихся, в 7 оздоровительных лагерях прошли оздоровление 280 детей.

Активную миссионерскую работу ведут протестантские организации. Евангельские христиане баптисты организовали 17 воскресных школ, в них в 2007 году обучалось 442 детей, христиане веры евангельской активно преподавали в 21 воскресной школе с 465 учащимися, 118 детей обучалось в 6 воскресных школах адвентистов седьмого дня.

Полевые материалы и данные анкетного исследования позволяют показать отношение населения к вере. Большинство опрошенных – православные, обычно они подчеркивают свою принадлежность к православной вере. Вместе с тем заметно некоторое снижение относящих себя к православной традиции по сравнению с поколением родителей, что также характерно для других регионов Беларуси. Если среди респондентов Витебской области 78 % придерживались православного вероисповедания, то среди их родителей 85 %. Однако процент верующих среди опрошенных несколько ниже: 58,4 % из них ответили, что верят, 18,2 % колеблются в отношении

религии, 13,3 % относятся к ней безразлично и всего 6,6 % назвали себя неверующими. Характерно, что Витебщина, как и другие восточные историко-этнографические регионы Беларуси по сравнению с ее западными регионами, отличается меньшим удельным весом верующих, большим распространением атеистических взглядов. Отношение к религии зависит от многих факторов: влияния родителей, семьи, окружающей среды, религиозной политики государства. В качестве примера можно привести высказывания респондентов. «Я из семьи старообрядцев, дети мои крещены в старообрядство, а внуки все православные. Я всегда говорю «Бог есть на свете». Когда девочкой была, посещала храм, а за работой некогда было, теперь тоже не посещаю, болею, плохо хожу, руки болят» (пенсионерка, 68 лет, с неполным средним образованием, д. Зароново Витебской области). «Родители были неверующие, умерли рано, воспитывалась в интернате и сама я не верую. В Церковь хожу редко. Иногда свечку родителям за упокой ставлю, продукты освещаю. Крестили меня на дому лет под 40» (рабочая со средним образованием, 54 года, г. Витебск); «Я белорус православных корней. Трудно сказать, как я отношусь к вере. Выходишь из Церкви – жизнь совершенно другая. Отмечаю Пасху, Рождество, Крещение, Троицу. Посты не соблюдаю. Хожу в Церковь только по праздникам. Не крещеный. Считаю, что влияние религии на жизнь человека положительное» (рабочий, 69 лет, среднее специальное образование); «Я белорус из старообрядцев, верую, все праздники православные отмечаю, соблюдаю по возможности Успенский, Рождественский, Великий посты, крещен в младенчестве. Церковь посещаю редко» (рабочий, 20 лет со средним специальным образованием, г. Витебск); «Я православная, верующая, пощусь в Великий пост, отмечаю и православные, и католические праздники, крещена в младенчестве» (экономист, 29 лет, высшее образование, русская, г. Полоцк); «Отношусь к религии как к хорошей философии, соблюдаю Рождество, Пасху, посты не соблюдаю, по праздникам хожу в Церковь, крещен в 35 лет. Религия оказывает влияние на жизнь человека, но незначительное» (русский, 44 года, специалист сельского хозяйства, агрогородок Близница Полоцкого района); «Все сколько есть праздников соблюдаю, иногда пытаюсь поститься, обычно в Великий пост, крещеная. Кто-то верит, и ему это помогает. Многие же не обращаются к религии» (воспитательница детского сада, 44 года, образование среднее специальное, белоруска, православная, верующая, г. Полоцк); «Верую, из православных, все праздники соблюдаю, но не пощу. В Церковь когда захочу, тогда и иду. Думаю – надо сходить. Постоишь службу, крестишься, свечку держишь. На исповедь и причастие хожу не часто, но хожу. Религия на хорошее влияет» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Полоцк); «Родительская семья смешанная православно-католическая. Я выбрал католическую религию. Отмечаю религиозные праздники, хожу в Храм в праздники» (23 года, среднее специальное образование, белорус, г. Полоцк). «У меня мать православная, отец католик. Я крещен в лютеранство. Не верую. К религиозным праздникам отношусь равнодушно, храм не посещаю. Крестила меня в лютеранство бабушка, поскольку сама была лютеранкой. Мне было два года» (тренер, 43 года, среднее специальное образование, русский, г. Новополоцк).

Среди церковных таинств наиболее устойчиво сохранилось крещение: большинство опрошенных окрещены (90 %), главным образом в младенчестве, некоторые крестились в зрелом возрасте. Что касается венчаний, то их проводится немного: только 7 % респондентов указали, что они венчались в храме. Остальные ограничились торжественной или простой регистрации в ЗАГСе. Возрождается традиция соблюдения постов. Практически каждый седьмой опрошенный в Витебской области придерживается установленных церковным календарем постных дней и постов, чаще всего это Великий и Рождественный посты. Некоторые соблюдают также Успенский пост, воздерживаются от употребления скоромной пищи в среду и пятницу (православные) или только в пятницу (католики).

Обратим внимание на посещаемость храмов, что является показателем приобщенности населения к религии. Материалы исследования свидетельствуют, что 80 % опрошенных в Витебской области посещают церкви, костелы или другие религиозные учреждения, однако каждый второй из них приходит в храм очень редко, каждый четвертый обычно посещает праздничные службы на Рождество Христово, Крещение, Пасху и в другие большие церковные праздники. Еженедельно посещают церковные службы в основном воцерковленные люди, хорошо знающие правила церковной жизни, соблюдающие таинства покаяния, причастия и другие, их немного – всего 5,6 %. Вместе с тем шесть из десяти респондетов указали, что религия оказывает влияние на жизнь верующих, причем три из десяти подчеркнули ее значительное положительное влияние. Вот некоторые высказывания верующих: «Хто да Бога, то всегда хорошо. Помолюсь Богу, ложусь спать и очень помогает» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий район); «Вера помогает, она ничему плохому не учит. Если бы все люди верили в Бога, жили бы лучше, духовно. А сейчас сплошное пьянство, молодежь что вытворяет. Надо верить, без веры смысла жизни нет» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Миоры); «Религия поддерживает человека, ставит его на чистый, светлый, прозрачный путь. Я люблю и радуюсь солнцу» (директор сельского дома культуры, 50 лет, среднее общее образование, украинец, д. Клеты Двор, Миорский район).

Полевые материалы и материалы анкетного исследования свидетельствуют о стабильности межконфессиональных отношений, отсутствие конфликтов на религиозной почве, сближении верующих разных конфессий.

Значимое место в этнокультурных процессах отводится представлениям жителей региона о своей этнической принадлежности. По материалам исследования в Витебской области (2007 г.) среди респондентов 73,1% со-

ставили белорусы, 10,1 % русские, 2,1 % украинцы, 0,7 % поляки, 0,3 % другие национальности и 13,6% опрошенных не ответили на вопрос об этнической принадлежности. В сельской местности к белорусам себя отнесли 85,1 % респондентов, к русским – 8,5 %, украинцам 2,1 % и полякам – 2,1 %, не ответили на вопрос – 2,1 %. Среди опрошенных горожан удельный вес белорусов несколько ниже – 70,7%, повышена доля русских (10,5 %), поляков(2,1 %), такой же как и в сельской местности процент украинцев – 2,1%, 0,4% иной национальности и 15,9% опрошенных не дали ответа. Как видим, почти каждый шестой горожанин не дал ответа о своей национальной принадлежности, поскольку большинство из них родились в смешанных в этническом отношении семьях. Что касается родителей опрошенных, то среди них несколько выше доля белорусов (отца – 76,9 %, матери – 76,2 %), выше также удельные веса русских (11,5 и 12,6 %), украинцев (4,5 и 4,9 %), поляков (2,1 и 1,7 %). Ответы о национальности родителей более определенные, здесь не ответили на вопрос о национальности отца всего 3,8%, матери – 3,5% опрошенных. Национальная структура бабушек и дедушек опрошенных характеризуется понижением удельного веса белорусов 66,1 – 67,8 % и соответственно повышением доли русских, украинцев, поляков. Очевидно, что в республике развиваются процессы внутренней консолидации белорусской гражданской общности. Согласно с исследованием, определяющая роль в формировании этнической принадлежности принадлежит семье. «Я все время знала, что белоруска» (воспитательница, 59 лет, среднее специальное образование, г. Полоцк); «Все это идет с детства, сразу знала, что белоруска» (воспитательница, 44 года, среднее специальное образование, г. Полоцк); «Отец, мать и я все родились на этой земле, белорусы, только дед поляк был» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, г. Полоцк); «В свидетельстве записано, что белоруска. Все родственники белорусы» (рабочая, 35 лет, среднее общее образование, д. Вороничи Полоцкий район).

В числе обстоятельств, в связи с которыми человек впервые подумал о своей национальности, отмечены получение паспорта (20,3 %), учеба в школе, институте (18,5 %), затем следуют вступление в брак (11,9 %), осознание своей этнической принадлежности с детства, в родительской семье (4,2 %), служба в армии (2,8 %). Среди других ответов – переезд в другую страну, в город, подтверждение гражданства в связи с временной пропиской в РБ, родился в Беларуси, с распадом Советского Союза. Вот наиболее интересные ответы респондентов. «До 30 лет проживала в России и знала, что я русская» (рабочая, 33 года, среднее общее образование); «У меня есть метрики, а в них написано, что я белоруска, родители тоже белорусы. Жизнь сближает со своим народом» (рабочая, 54 года, среднее общее образование, г. Витебск); «Задумался о своей национальности при поступлении в пионеры, комсомольцы» (специалист сельского хозяйства, 43 года, образование среднее специальное, белорус, д. Богино, Браславский район).

На формирование этнической идентичности значительное влияние оказывают средства массовой информации, которые пропагандируют праздники и обряды, обычаи, промыслы и ремесла белорусов, рассказывают об истории и культуре народа. «Впервые подумал о своей этнической принадлежности в более зрелом возрасте, после 40 лет, все пошло в белорусское и по телевидению по всем каналам, раньше такого не было, можно было и русское посмотреть» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Миоры).

Этническое самосознание жителей Подвинья характеризуется ирерахической структурой, множественностью идентичности. На вопрос «Кем Вы себя ощущаете?» 50,3 % респондентов ответили, что ощущают себя белорусами, 35,3 % – просто человеком, 12,9 % – славянином, 2,1 % – восточным славянином, 9,8 % – русским и 2,4 % – европейцем. «Белоруска и белоруска, одинаково, что русская, что белорусска… Ощущаю себя белоруской, русской, славянкой и человеком» (воспитательница, 49 лет, среднее специальное образование, г. Полоцк); «В Беларуси я дома. Двадцать лет прожила в Беларуси, сроднилась с ней и считаю ее второй Родиной. У меня в России и квартира есть, но уезжать не собираюсь» (инженер, 47 лет, высшее образование, русская, г. Новополоцк); «Обижают белорусов – я белорус, обижают русских – я русский» (мастер, 30 лет, среднее специальное образование, отец русский, мать белоруска); «Ощущаю себя белорусом, русским, украинцем» (инженер, 42 года, высшее образование, г. Витебск); «Ощущаю себя белорусской и русской» (служащая, 29 лет, высшее образование, г. Полоцк); «Отец, мать, супруга и дети белорусы. Ощущаю себя восточным славянином» (специалист сельского хозяйства, 44 года, высшее образование, агрогородок Близница, Полоцкий район).

В современной Беларуси на фоне социальных и экономических перемен идет быстрое изменение воззрений отдельных граждан, их групп и институтов, смена идей, ценностей. Этот процесс противоречивый, но в целом он позитивный. В середине 1990-х гг. внимание общественности было сосредоточено на национальных, в большей мере на языковых, этноконфессиональных проблемах, в настоящее время отмечается усиление консолидации белорусского общества, возростает активность общественных объединений, способствующих межнациональному, этноконфессиональному диалогу. На белорусско-русско-латвийском пограничье сложилась стабильная межнациональная ситуация. Отношение к русским, украинцам и другим национальностям со стороны белорусов характеризуется доброжелательностью. А для русских и украинцев еще и признанием родственности культуры, языков. В полиэтнических регионах, в зонах контактов близкородственных культур развивается своеобразный культурный синкретизм. «Белорусы дружные, дружелюбные, трудолюбивые, такие же как и мы русские. У нас работают с Украины – хорошие люди. Все мы одинаковые, что русский, что белорус и украинец» (техник, 45 лет, образова-

ние среднее техническое, белоруска, г. Новополоцк); «Раньше и в голове не укладывалось, какой ты национальности. В трудовом коллективе есть белорусы, русские, латыши, отношения хорошие. Жили в Союзе все было нормально, дружили со всеми и с Россией и Северным Кавказом, поссорили нас чиновники» (медсестра, 56 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Полоцк); «Я все национальности люблю, уважаю. Белорусским владею: читаю, пишу, разговариваю; русским, польским также владею и немного литовским. И с еврееями жили на одной площадке, дружили. Дети пойдут к ним и мацу принесут. Белорусы добрые, хорошие люди, простые, тоже самое и русские, как и белорусы. И с украинцами жили, народ хороший. Нам плохие люди не попадались» (пенсионерка, 61 год, среднее образование, белоруска, старообрядка, д. Кублищино, Миорский район).

Большинство респондентов оценивают межнациональные отношения в своем трудовом коллективе, как очень хорошие (65,2 %) и скорее хорошие, чем плохие (27,6 %), некоторые затруднились с ответом 4,5 %. Положительно относятся и жители Придвинья к заключению браков между людьми различной национальности (73,8 % опрошенных), отрицательно всего 1,0 %, остальные ответили, что им безразлично или же затруднились с ответом.

Из целого комплекса признаков, сближающих человека с людьми своей национальности респонденты поставили на первое место общность происхождения исторических судеб. Интересно отметить, что в начале 2000 гг. (исследование 2001 г.) этот идикатор этнической принадлежности на белорусско-русском пограничье занимал второе место после языка на территории Беларуси и третье после языка и народного творчества в России. Вероятно, трансформация постсоветского пространства и создание новых независимых государств вызвали изменения в прежней идентичности, что и привело к усилению фактора языковой общности, в дальнейшем акцент сместился в пользу фактора общей исторической судьбы. Почти каждый второй опрошенный витебчанин связывает представления о своем народе с его историческим прошлым, с признанием существования реального исторического единства внутри этнической общности.

Обратим внимание на роль языка в системе самосознания жителей Витебщины, поскольку именно национальный язык занимает второе место в иерархическом строении этнической идентичности.

Витебщина согласно наследственной языковой общности, входит в зону северо-восточного диалекта, который включает говоры местного населения: это витебская и полоцкая группа говоров, а южнее восточно-могилевская группа говоров. Эти говоры не замыкаются государственной границей, а распространены также на российских пограничных территориях. Они характеризуются следующими общими особенностями: в области фонетики – дисимилятивное аканье и яканье, гласные «е» и «о» под ударением, сочетание мягких и твердых гласных «ц'ц», «дз, дз», «с'с» и другими. Многовековые языковые богатства, сосредоточенные в говорах, не теряются бесследно, а используются в общении, так называемый «местный» или «смешанный» язык, а также подпитывают литературный язык.

На этноконтактных территориях Беларуси и России сложилась своеобразная этнолингвистическая ситуация, когда в понятие «родный язык» входит сразу два языка – белорусский и русский. Согласно данным переписи населения Республики Беларусь 2009 года, белорусский язык назвали своим родным 60,6 % белорусов Витебской области. Здесь же широко распространен и русский язык. Его считают родным 96,75 % русских и 38,4 % белорусов [2].

Однако следует иметь в виду, что понятие «родной язык» более объемное, чем просто знание языка или использование его в речи, оно в значительной степени сопряжено с этническим самосознанием и выступает как одна из сторон его, как символ этнической общности.

Результаты опроса на Витебщине (2007 г.) показали, что 47,9 % опрошенных назвали родным языком белорусский и 65,7 % – русский языки. Небольшая часть опрошенных (1,7 %) ориентируются на украинский язык или же иные языки (1,4 %). Как видим на белорусско-русском пограничье самосознание населения в основном опирается на два языка – русский и белорусский. Этнолингвистическая ситуация характеризуется широким и массовым распространением белорусско-русского двуязычия. «У меня родной русский язык, свободно владею белорусским и русским, читаю на двух языках» (воспитательница, 49 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Полоцк); «На белорусском языке не все слова понимаю, до 5 класса училась на белорусском языке, потом в школе-интернате на русском языке» (рабочая, 54 года, среднее общее образование, г. Витебск); «Родной язык у меня белорусский, лучше разговариваю на русском, дома также говорю на русском, газеты, журналы, книги читаю на двух языках – белорусском и русском» (техник, 20 лет, среднее специальное образование, белорус, старообрядец, г. Витебск).

Обратимся к речевому поведению жителей Витебской области. Материалы переписи Республики Беларусь 2009 года свидетельствуют, что в домашнем общении население Витебщины использует главным образом два языка – русский и белорусский. Так, на белорусском языке обычно разговаривают дома 22,4 % жителей Придвинского края, на русском – 73,2 %. У белорусов несколько выше ориентация на родной язык: дома на белорусском обычно разговаривают 25,4 % белорусов, на русском языке – 71,7 %. Русские практически все разговаривают дома на русском языке (96,4 %) и лишь некоторые из них – на белорусском (3,9 %). Белорусский язык более востребован этническими группами, которые длительное время проживали бок о бок с белорусами – поляками (48,2 % из них говорит в кругу семьи на белорусском языке), татарами (12,9 %), литовцами (13,5 %) и латышами

(7,8 %). Представители других этнических общностей в домашней сфере обычно разговаривают на русском языке. В городской среде ориентации на русский язык возрастают. В сельской местности этноязыковая ситуация несколько иная. Все этнические общности чаще чем в городе в семейной сфере используют белорусский язык. Дома обычно говорят на нем 58,0 % белорусов, 7,7 % русских, 64,7 % поляков, 13,9 % украинцев, 22,7 % татар, 22,4 % литовцев, 11,0 % латышей [2]. Вместе с тем необходимо отметить, что языковые ориентации городских и сельских жителей сближаются.

Анкетный опрос населения Витебской области (2007 г.) показал, что в межъязыковом взаимодействии за последние 8 лет произошли определенные перемены, связаные с преимущественным использованием русского языка в коммуникативных связях. Так, респонденты указали, что они лучше всего владеют русским языком (86,4 %), белорусским – 15,0 %, доминирует он и в домашнем общении: 84,3 % опрошенных обычно говорят дома на русском языке и 11,2 % на белорусском. В тоже время при взаимодействии близкородственных языков, каковыми являются белорусский и русский, в пограничной зоне распространены смешанные говоры, имеющие фонетические, грамматические и лексические черты сходства то с одним, то с другим языком. На это указали респонденты, которые в качестве родного языка, языка домашнего общения и владения им назвали «смешанный» язык. «Не говорю чисто на белорусском языке, а на смешанном. Белорусский понимаю и могу перевести, предметы у нас все были на белорусском языке, а иные слова не понимаю (рабочая, 41 год, среднее специальное образование, белоруска, г. Новополоцк); «Говорю на «трасянцы», читаю на белорусском и русском языках» (библиотекарь, 36 лет, среднее общее образование, белоруска, агрогородок Близница, Полоцкий район); «Чисто по белорусски не разговариваю, читаю на белорусском и русском языках» (рабочая, 55 лет, среднее общее образование, белоруска, г. Витебск); «Говорю на смешанном белорусско-русском языке, читаю газеты, журналы и книги на белорусском и русском языках, свободно владею ими. Родной – русский язык» (специалист сельского хозяйства, 43 года, среднее специальное образование, белорус, д. Богино, Браславский район); «Как известно, на языковую ситуацию большое влияние оказывает семья, система школьного образования. В освоении литературных русского и белорусского языков главную роль играет школа. Однако выбор языка обучения для детей определяется часто подготовленностью их к обучению в русской или белорусской школах, а также возможностями в дальнейшем повышать образование на этом языке.

По данным управления образования Витебского облисполкома 29 661 учащихся обучаются на белорусском языке (20,6 %) и для 114 573 учащихся языком обучения является русский язык. В исследованных районах ситуация с языком обучения существенно отличается. В Браславском районе 25,2 % учащихся обучаются на белорусском и 74,8% на русском языках, в Витебском – соответственно 20,3 % и 79,7 %, в Миорском – 47,8 % и 52,2 %; Полоцком – 46,8 % и 53,2 %. В крупных городах Полоцке, Новополоцке, Витебске обучается на белорусском языке всего 0,5 %; 1,5 %; 2,6 % учащихся, т.е. практически почти все учащиеся обучаются на русском языке [26].

В то же время в Придвинском крае есть факультативные занятия, курсы по выбору, кружки для детей, которые изучают польский язык. Факультативы с 12 летним обучением польскому языку, есть в СШ № 36 г. Витебска, в Поставском районе. В Браславском районе также имеются такие факультативы, в которых обучается свыше 200 школьников. Кружки по изучению польского языка функционируют в школах Поставского, Браславского районов. В Миорском районе при «Обществе поляков» действует кружок польского языка, который посещают школьники. Занятия проводятся по учебникам, предоставленным польским посольством.

Анализ выбора чтения прессы и художественной литературы говорит о широком использовании в этой сфере русского и белорусского языков. Согласно результатам проведенного опроса в исследованных районах Витебской области чуть более 92 % респондентов пользуются при чтении газет и журналов, художественной литературы русским языком. Почти каждый второй опрошенный читает на белорусском языке газеты и журналы, каждый третий книги белорусских писателей на родном языке. Как видим, при чтении художественной литературы объем использования белорусского языка несколько меньший, чем при чтении газет и журналов.

Вместе с тем необходимо отметить, что в регионе существуют и другие виды двуязычия и многоязычия, хотя и в меньших объемах: белорусско-украинское, русско-украинское, белорусско-польское. «У меня родной язык украинский, владею свободно белорусским, русским, украинским языками. Дома говорю на «смешанном» языке, читаю газеты, журналы, книги на 3-х языках: белорусском, русском, украинском. Люблю читать местную газету «Міорскія навіны» (культработник, 52 года, среднее общее образование, д. Клеты Двор, Миорский район).

В системе самосознания населения Поозерья на третью позицию выдвинулось народное творчество, в числе которого устно-поэтическое творчество с его сказками, песнями, легендами, преданиями, пословицами и поговорками, на четвертую – национальная литература и профессиональная культура. Сближает с людьми своей национальности также материальная культура – пища, одежда, жилище. Многонациональное население региона хорошо знает национальную белорусскую кухню – в особенности картофельные блюда – бабку, драники, колдуны, клецки, картошку с мясом, а также «картофель в разном виде», праздничные виды выпечки – блины, булки, куличи, пироги, пирожки, оладьи, пирожки с мясом, сырники, калачи. В числе общеупотребительных блюд первые горячие блюда – борщ, щи, поливка, рассольник, супы из круп и овощей, затирка; из первых холодных блюд – окрошка, холодник. Среди вторых блюд по традиции готовят мясные кушанья, с удовольствием едят домаш-

нюю колбасу, полендвицу, мачанку, холодец, окорок, жареное мясо, яичницу, которые чаще готовят на селе. Широко распространены голубцы, пельмени, зразы, котлеты, блюда из птицы. В питании жителей Поозерья часто употребляются рыбные блюда – жареные, запеченые, заливные. Изменилась функция древних общеславянских каш, если ранее они были самостоятельным вторым блюдом, то в течение второй половины XX в. перешли в разряд гарниров. Стойко сохраняются их обрядовые функции (кутья, бабина каша). Среди традиционных напитков отмечены квас, кисель, кулеш, медовуха.

Многие респонденты знакомы и с русской традиционной кухней, наиболее часто отмечены респондентами пельмени, а также разнообразная выпечка – блины, пироги, пироги с картошкой, пряники, расстегаи, шаньги, оладьи, куличи, кулебяка, рыбные пироги, среди первых блюд, как и у белорусов – борщ, супы, уха, холодник, юшка, окрошка, обязательными блюдами считают каши, заливную рыбу, котлеты, зразы, голубцы, из традиционных напитков часто называются чай, медовуха.

В нашем исследовании изучалось мнение населения региона о жилищном строительстве на селе, предпочтении тех или иных жилых построек. Респонденты поддерживают жилищное строительство на селе, считают приемлемыми для современного села традиции сельской застройки, в первую очередь экологическую чистоту построек, связь с природой, украшения дома резным декором (наличники, фронтоны, шалевка), убранства интерьера традиционными изделиями ткачества, вышивки, мебели, посуды. «Для современного села наиболее преемлемы для его застройки практичность, эстетичность, современность с элементами традиционного убранства (техник, 23 года, среднее специальное образование, белорус, г. Полоцк); «Если в городе жить, то мало физического труда, в сельской местности надо много трудиться, особенно физически и это очень хорошо. Чище воздух, больше зелени, экология лучше. В сельской местности одни старики, высокая смертность. Хотел бы жить и в городе, и в селе в традиционном деревянном доме» (мастер, 69 лет, среднее специальное образование, белорус, г. Витебск); «Усе нравіцца ў дзярэўні, у горадзе не люблю. Воздух, земля около цябе. У горадзе і мінуткі не магу пражыць» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий район); «В сельской местности тихо, спокойно. Люблю природу. Соловей поет, кукушка кукует» (пенсионерка, 61 год, среднее общее образование, белоруска из старообрядцев, д. Кублищино, Миорский район).

Многие сегодняшние горожане, выходцы из села тоскуют по своей малой родине, стараются навещать своих родителей, помогают в посадке и уборке урожая. «В деревне мне нравится, тянет туда, корни мои там, хочется на отдых в деревню, родилась в деревне. Раньше чаще в гости ездили. Я даже пшеницу жала» (санитарка, 41 год, среднее общее образование, г. Новополоцк).

В памяти опрошенных сохранились традиции и обряды, связанные со строительством жилья – закладкой первого венца (23,4 % респондентов указали на знание этого обряда), закладкой крыши (10,5 %), толокой в постройке жилья (16,4 %), новосельем (улазины) (60,8 %). «Последний конек положили и сразу повесили венок, еще крыши не было. Дом готов. Делали это для того, чтобы в доме было богатство, и гроза чтобы не ударила в дом. На окнах аистов дедушка делал, чтобы в доме была дружба и любовь. На шкафу было два петушка, чтобы будили рано вставать. На новоселье вначале кота запускали, потом сами зашли. А через две недели новоселье делали» (служащая, 56 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Новополоцк); «В лесу собирали из зеленых веток венок, вешали его на конек, стропила. Смысл этого обряда – закончена постройка» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Полоцк); «На вянок сабіралі усю радню, соседзей. Первый вянец зроблены – адзначалі закладзіны, выпівалі, а крышу накрывалі – спраўлялі вянок. Вешалі вянок, прыбівалі на страпілы» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий район); «Когда строили дом, батюшка осветил закладку первого венца и в правый угол положили денежку, и в новоселье батюшка также осветил дом» (пенсионер, 62 года, старообрядец, белорус, д. Кублищино, Миорский район).

Горожане предпочитают жить в городе (76,2 %), некоторые в агрогородке (7,5 %) или в небольшом селении (5,9 %). Сельским жителям нравится деревенская жизнь, шесть из десяти из них предпочли бы жить в селе, причем чаще в небольшом селении, вести свое хозяйство и чтобы «никто не мешал», каждый четвертый из них при возможности переселился бы в город. Горожане хотели бы видеть в сельской местности жилой дом преимущественно как коттеджного типа (41,8 %), так и традиционный деревенский одноэтажный дом, то сельским жителям больше нравится деревенский одноэтажный дом с хозяйственными постройками. (53,2 %), более молодые предпочли бы жить в коттедже. «Сейчас дома строят современные, функциональные, человек пришел домой, чтобы все удобства были» (тренер, 43 года, среднее специальное образование, русский, г. Новополоцк).

Подытоживая сказанное, отметим, что в этнокультурном развитии регионов важную роль играют социально-экономический, демографический, географический, конфессиональный факторы, а также собственно культурный фактор, включающий культурную политику государства, деятельность учреждений культуры, образования, сохраняющих и поддерживающих уникальное наследие Придвинского края.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив ГНУ «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 141.
2. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 2009 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http: //belestat. gov. bu
3. Национальный состав населения республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. Стат. сборник. Т. 1. – Минск: Национальный статкомитет РБ, 2001.
4. Регионы Республики Беларусь: стат.сб. – Минск: национальный статкомитет РБ. 2010.
5. Текущий архив Учреждения культуры «Витебский областной методический центр народного творчества».

«ДЗЕД КАСЦЕЙ ПАДАВІЎСЯ»: РЭГІЯНАЛЬНА-ЛАКАЛЬНАЯ СПЕЦЫФІКА МАСЛЕНІЧНАЙ ГУЛЬНІ БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ

канд. гіст. навук, дац. Т.І. КУХАРОНАК
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

На аснове друкаваных і архіўных матэрыялаў даследавана масленічная гульня «Пахаванне Дзеда/Бабы», якая распачынае масленічны перыяд («Дзед касцей падавіўся») і завяршае яго («Баба сырніцай падавілася»). Гульня лакалізавана на паўночна-ўсходняй тэрыторыі Віцебскага Падзвіння (Гарадоцкі, Шумілінскі, Лезненскі раены, усходняя частка Полацкага раена). Рэгіянальна-лакальныя адметнасці названай гульні прааналізаваны ў адпаведных элементах і дэталях разнастайнага функцыянальна-структурнага прызначэння (сэнсавага, атрыбутыўнага, акцыянальнага, тэмпаральнага, вербальнага), а таксама ў чыста фармальных паказчыках, якія адлюстроўваюць характарыстыку яе бытавання: шматлікасць ці адзінкавасць формы выяўлення, стабільнасць ці нестабільнасць і інш.

Для найбольш аб’ектыўнай ацэнкі гэтага феномена прадстаўлены не толькі меркаванні даследчыкаў, але і яго асэнсаванне самімі носьбітамі мясцовых каляндарных традыцый.

У апошняе дзесяцігоддзе з’ява рэгіянальнасці/лакальнасці, вызначэнне фальклорна-этнаграфічных зон, вылучэнне лакальна-рэгіянальных парадыгмаў надзвычай актуальныя для розных галін народазнаўства. Зробленая намі спроба вылучэння лакальных традыцый Віцебскага Падзвіння па матэрыялах традыцыйнай каляндарнай абраднасці засведчыла, у прыватнасці, шырокае распаўсюджанне ў даследуемым рэгіене Масленіцы. Масленіца (Масленка, Сырная седміца, Запусты) – свята ў гонар веснавога абуджэння прыроды, якое адзначалі ўсе старажытныя славяне, у народным календары абазначала мяжу паміж зімой і вясной і тым самым як бы падводзіла вынікі мінулага года і сезона. У больш даўнія часы гэта было адно з самых вяселых народных святаў, калі дазваляліся самыя розныя ўвесяленні, песні, жарты, нястрыманасць у ежы і піцці. Пасля прыняцця хрысціянства дата яе правядзення залежыць ад дня святкавання Пасхі, масленічны тыдзень заканчваецца ў нядзелю напярэдадні сямітыдневага, перадвелікоднага посту. Тэрміны правядзення Масленіцы вагаюцца ад 3 лютага да 14 сакавіка.

Да найболей тыповых для Масленіцы рытуальных формаў даследчыкі славянскіх старажытнасцей адносяць маскіраванне, масленічныя пудзілы і кастры. Картаграфаванне сюжэта, прысвечанага масленічным абыходам і гульням, паказала наступнае. Звычай «чапляць калодкі» не мае на Віцебскім Падзвінні дакладна акрэсленых лакальных межаў, а спарадычна сустракаецца на ўсей тэрыторыі рэгіена, пераважна на яго ўскраінах. У суседніх Шаркаўшчынскім і Пастаўскім раенах «калодкі» называлі «біркамі» і чаплялі іх дзеўкам-векавухам. У паўднева-ўсходніх раенах жанчыны «чаплялі калодкі» мужчынам, каб атрымаць ад іх выкуп за вызваленне. Аналагічны звычай распаўсюджаны ў Расонскім раене. У Лезненскім, Дубровенскім, Талачынскім і Міерскім раенах сустракаліся абходы пераапранутых. У паўднева-ўсходніх раенах Віцебскага Падзвіння існаваў звычай наведвання бабкай-павітухай сваіх унукаў. У Дубровенскім і Пастаўскім раенах зафіксаваны звычай гасцявання зяцеў у цешчы ў адзін з дзен масленічнага тыдня. У Пастаўскім раене на Масленіцу «гулялі Цярэшку», як і на Каляды. У заходняй частцы рэгіена, дзе шмат старабрадцаў, на масленічных кірмашах хлопцы кралі дзевак-нявест. На тэрыторыі, куды ўваходзяць Гарадоцкі, Шумілінскі і Ушацкі раены, зафіксаваны звычай спальвання саламянага пудзіла ў апошні дзень Масленіцы. Масленічныя гульні «Дзед касцей падавіўся» (пачатак Масленіцы), «Баба сырніцай падавілася» (канец Масленіцы) сустракаюцца ў Гарадоцкім, Шумілінскім, Лезненскім, усходняй частцы Полацкага раенаў.

Архаічныя масленічныя гульні, прымеркаваныя да сустрэчы і провадаў Масленіцы – пахаванне «дзеда» («Дзед касцей падавіўся») і «бабы» («Баба сырніцай падавілася») зафіксаваны беларускімі і расійскімі этнолагамі і фалькларыстамі[96]. Гэтыя гульні не маюць дакладных аналагаў не толькі ў іншых рэгіенах Бела-

[96]Гл.: Ивлева Л.М., Ромодин А.В. Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 196 – 203; Кухаронак, Т.І. Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў / Т.І. Кухаронак. – Мінск, 2001, – С. 90 – 93; Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004. – С. 66 – 68; Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі, фонд 6, вопіс 13, спр. 121, лл. 3 – 29.

русі, але і ў суседніх славянскіх народаў. Арэал іх распаўсюджання патрабуе далейшага ўдакладнення. На сення зробленыя запісы адлюстроўваюць не толькі розныя лакальныя варыянты, але і розную ступень іх захаванасці. У адных выпадках мемараты носьбітаў традыцый даюць уяўленне пра стан абрадавай практыкі даваеннага часу, у іншых – зафіксаваны ў рэканструяваным выглядзе, ці нават у жывым бытаванні. Адметнасць у каляндарнай абраднасці праяўляецца ў адпаведных элементах і дэталях разнастайнага функцыянальна-структурнага прызначэння (сэнсавага, атрыбутыўнага, акцыянальнага, тэрміналагічнага, фальклорнага і іншых), а таксама ў чыста фармальных паказчыках, якія адлюстроўваюць характарыстыку бытавання звычая ці абрада – яго наяўнасць ці адсутнасць, шматлікасць ці адзінкавасць формы выяўлення, стабільнасць ці нестабільнасць і інш. Так, гульня «Пахаванне дзеда» зафіксавана ва ўсіх названых раенах, «Пахаванне бабы» – адсутнічае ў Лезненскім раене. Назіраюцца некаторыя мясцовыя адметнасці ў персанажным увасабленні гульні, а менавіта: у якасці «дзеда» і «бабы» у розных вясках маглі выступаць то лялька (Гарадоцкі, Лезненскі, усходняя частка Полацкага раенаў), то жывы чалавек (Шумілінскі раен). Пэўныя адрозненні выяўляюцца і на ўзроўні акцыянальнага кода. Так, у вясках Маскаляняты і Халамер’е Гарадоцкага раена, вясках Парэхі і Пушкі Лезненскага, в. Труды Полацкага «дзеда» цягнулі на санках за межы вескі, дзе яго закопвалі ў снег ці спальвалі, у в. Канавалава Гарадоцкага раена пудзіла пакідалі ў «сараі»; «дзеду» кожны год давалі новае імя. Тэмпаральны код таксама мае свае лакальныя адметнасці: у вясках Канавалава і Маскаляняты Гарадоцкага раена, в. Труды Полацкага, Парэхі і Пушкі Лезненскага раенаў «пахаванне дзеда» адбывалася ў панядзелак, у першы дзень Масленіцы, у в. Халамер’е Гарадоцкага раена – у чацвер масленічнага тыдня.

Зараз прааналізуем ход і сэнс гульні, прадстаўляючы для найбольш аб’ектыўнай ацэнкі гэтага феномена не толькі меркаванні даследчыка, але і яго асэнсаванне самімі носьбітамі каляндарных традыцый.

У свядомасці старажытнага чалавека Сусвет падзяляўся на дзве часткі, два светы – «гэты свет», дзе жыў сам чалавек, іншыя людзі, дзе існавала пэўная сістэма сацыяльных адносін, нормаў маралі, каштоўнасцей, правілаў чалавечых паводзін і ўзаемаадносін і «той свет», дзе знаходзіліся загадкавыя звышнатуральныя сілы, духі, міфічныя істоты, памершыя продкі. «Той свет» уяўляўся чалавеку таямнічым, неўпарадкаваным, страшным, бязглуздым. Паводле народнага ўяўлення, у дні святаў два светы – «гэты» і «той», рэальны і сакральны – часова аб’ядноўваліся, і панаваў «свет антыкультуры, свет парушаных адносін, глупства, свабоды ад умоўнасцей, а таму ў некаторай ступені жаданы і бестурботны» [1, с. 3]. Найважнейшымі прадстаўнікамі сакральнага свету ў дні карнавальных святаў лічыліся маскіраваныя, пераапранутыя персанажы, якія мелі права на своеасаблівыя рытуальныя паводзіны, што парушалі звычайныя паўсядзенныя маральна-этычныя нормы, руйнавалі агульнапрынятыя сацыяльныя каштоўнасці, праяўлялі агрэсію і разбуральныя схільнасці, што стварала на некаторы час умоўную сітуацыю абсалютнай перавернутасці ўсяго звыклага ўкладу жыцця-быцця, свабоды ад паўсядзенных клопатаў і турбот. Менавіта, гэтае панаванне «свету антыкультуры» ў дні святаў і з’яўляецца агульным момантам і для традыцыйнага беларускага маскіравання, і для еўрапейскага і лацінаамерыканскага карнавалу.

Носьбіты традыцый і ўдзельнікі абрадавай гульні выразна ўсведамляюць яе дакладную прымеркаванасць да Масленкі: «На Масленку дзеда харанілі, а перад Масленкай мясаед. У паследні дзень мясаеда, у васкресенне, дзед падавіцца касцей. А ў панідзелак ужэ дзед памер, памер у первы дзень Масленкі» [2, с. 66]; «Вот Дзед ужэ давіцца косцью за то, што все ўжэ, больша мяса не ядуць…Эта ўжэ атходзіць масленая, ужэ заходзіць пост» (в. Труды Полацкага раена) [3, с. 196].

У вобразе Дзеда персаніфікуюцца і матэрыяльна ўвасабляюцца «мясныя запусты» – як кажуць: «Дзед падавіўся косткай». Гэты матыў неаднаразова будзе гучаць падчас гульні: «А дзедка мой, Сідорка, чаго ж ты памер, чаго ж ты рана ад нас улятаеш? Якая ж табе прычыначка, на каго ж ты нас пакідаеш?» – «Косткай падавіўся. Еў мяса, ды падавіўся… Зубоў не было, вот і падавіўся косцей» (Марыя Сафронава, 1919 г.н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.).

Зробленае загадзя пудзіла клалі ў адной з хат на лаўку пад абразы, накрывалі абрусам ці іншай тканінай: «Дзеда дзелалі с саломы, звязваюць вяровачкамі, здзелаюць как мужыка: і галаву, і ногі. Я раблю яго часы два, адна. Еслі ў каго-небудзь дзелаю, тады крычу: «Паднясі саломы, тое-другое». А адна як дзелаю, усе сама прынясу і дзелаю пасцяпенна. Здзелаю как чалавека: адзіваю на яво і касцюм, і абуваю, а на рукі пірчаткі адзену. На лаўцы закрыем цюлем, як пакойніка, ляжыць ен у міне на куце как чалавек» (Марыя Сафронава, 1919 г.н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т.Кухаронак, 1999 г.).

У асноўным збіраліся жанчыны і аплаквалі Дзеда. Неаднаразова падкрэсліваецца яго ўзрост («сто гадоў жыў», «пражыў ен ужо сто год; усе хадзіў на нагах, а паследняя врэмя злег, не ўставаў»), тое, што «ўсім быў дзед», г. зн., з’яўляўся агульным продкам. Надзвычай істотнае і імя Дзеда – Сідар, Сідорка. «Сідор» у сваей асобе захоўваў рысы міфічнага продка, міфічнай істоты [4, с. 146]. Аднак носьбіты традыцый, у прыватнасці, з в. Маскаляняты Гарадоцкага раена, тлумачаць гэта імя рэальнай сітуацыяй, маўляў, жыў у нас дзед Сідорка (Сідар Міхайлавіч Бароўскі), больш за 100 год, памер вельмі стары, вось

мы і называем масленічнага дзеда Сідорка [5, л. 3а]. У іншых вёсках Дзеда звалі Влас, Аўлас[97]. У час правядзення гульні яе ўдзельніцы высвятлялі ступень сваяцтва кожнай з дзедам, што павінна вызначаць інтэнсіўнасць «галашэнняў»: «Ты чаго не галосіш?» – «А ен мне ня родный, у яго родныя есць, ніхай галосяць». – «Як жыў быў, дык усім родны быў. Я жонка яго, ой жаль, а ты дочка». – «Счас Галя прыдзя, ен ей бліжэй усіх» (Марыя Сафронава, 1919 г. н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.). Хто галасіў, хто смяяўся, пры гэтым удзельніцы гульні ўвесь час спрачаліся, хто «дзеду» прыходзіцца большай радней, і хто павінен больш «жаласна» галасіць: «Хадзі, дочка, бліжэ к бацьке! Не стой у парозі. – Дзядзько мой родненькі, Сідорка, уставай, не ляжы, у якую дарожаньку ты далекую сабраўся?» (Марыя Сафронава, 1919 г. н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.).

Пастаянна ў прыгаворах і галашэннях падкрэсліваецца мнагажонства, нявернасць і гіперсексуальнасць Дзеда (праз нагавіцы прадзявалася вяроўка з палкай–качалкай, ці морквай, якую час ад часу прыводзілі ў рух, што выклікала смех прысутных): «Блядун быў, к табе, Манька, штоноч бегаў. Вот ты і галасі. – Ой, жонак любіў, тры ці чатыры было ў яго, усіх перажыў, врэдный быў: всі бабы ў яго ўміралі. Манька шастая была. – А дзе ж яйца яго, не шавеляцца? – Маркоўку прывяжам і вяроўкай цягаем, каб маркоўка ўстала» (Марыя Сафронава, 1919 г. н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.).

У гэты час жанчына, якая сядзела каля ног «дзеда» пачынала тузаць за вяроўку, якая была працягнута праз штаніну і прывязана да качалкі (палкі, морквы). Тузанне качалкі/морквы выклікала рогат прысутных жанчын і іх новыя двухсэнсоўныя жарты эратычнага зместу: «Сідорка, мой красавец, як ты быў жыў, нам между ног шавяліў, а ціперь пра нас забыў. – Штаны ж у яго парваныя, бо па бабах хадзіў і штаны парваў. – Аджыў дзед, злажыў ручкі сваі, закрыў глазкі сваі» (Марыя Сафронава, 1919 г.н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.). Як слушна адзначалі расійскія даследчыкі, «…прысутныя абменьваюцца рытуальна-гульневымі рэплікамі, якія адпавядаюць як сітуацыі пахавання («А куды ж ты ад нас сабраўся проціў цемненькай ночкі?»; «Куды ж ты ад нас улетаеш, у якую дальнюю стороначку?»), так і міфу, які разыгрываецца, ствараюць агульную атмасферу дзейства, для якога характэрна спалучэнне плача і смеха» [3, с. 196 – 197]. «Галасілі, хто как сумее: …» Дзядулінька мой /, пріятненькі мой /, куда ж ты ат нас улітаіш /, куда ж ты ат нас уходзіш /, а што ж ты міне пакінуў /, а што ж ты мне нічога ні расказаў /, а к каму ж мне ціперь пріюціцца /, і сь кім мне славечка пагаваріць жа…». Так паплачэць адна баба, другая баба яшчо як-небудзь прідумаіць. Так аны плачуць, а астальныя хахочуць, тамацька» [2, с. 66].

Указваецца не толькі на станоўчыя, але і на адмоўныя рысы характару і паводзін Дзеда: «А харошы чалавек быў, работаў многа, ціперь не падымеш яго, хоць слязамі залійся. – Ага, харошы, гарэлку піў, мяса жраў, вот і падавіўся, не сваей смерцю памер. – Як цвярезы быў – харошы, а п'яны біўся, дурный быў» (Марыя Сафронава, 1919 г. н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.).

У пахаванні дзеда часам удзельнічалі маскіраваныя «поп» і «дзяк». «Поп» пачынаў пець, а «дзяк» махаць кадзілам, жэстамі і манерай гаварыць перадразнівалі сапраўднага святара пры пахаванні. «Хто папом надзенецца, кадзіла – кружка, бліўшчыць. Дзяк быў, астальныя проста адзеты, чыста. Поп атпявая дзеда па імені, нешта там бармоча: «Алілуя, алілуя…». Пастаяць, памоляцца, смяюцца усе, як поп моліцца» (Таццяна Зайцава, 1910 г. н., в. Пушкі Лезненскага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.). Вельмі камічна выглядала сама супярэчнасць паміж важнасцю і сур'езнасцю паводзін «папа» і той бязглудзіцай, што ен прамаўляў. Архаічныя біблейскія словы перамяжоўваліся ў яго рэчытатыве беларускімі і рускімі словамі і нават ненарматыўнай лексікай [5, л. 7а]. Лаянка ў такіх сітуацыях некалі выконвала магічную ролю: лічылася, што яна адганяла ўсякае зло, захоўвала, у прыватнасці, удзельнікаў абрадавага дзейства ад шкоднага ўздзеяння «памерлага». Часам у гульні ўдзельнічаў і маскіраваны «доктар» або «фельчар», які ўсялякімі спосабамі імкнуўся «ажывіць дзеда» [5, л. 8а].

Усе гульневыя сродкі былі накіраваны на разгортванне сюжэта: «Вот дзялоў нам дзед надзелаў. Можа, ужэ дзеда будзім хараніць. Нада ў пуць яго спраўляць, у дамав'е ўложым і пацягнім хараніць. Дзед мягкій, цераз нядзелю баба ўмрець»[98] (Марыя Сафронава, 1919 г. н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.). Затым «дзеда» на санках везлі за вёску, скідвалі і засыпалі снегам, або палілі на кастры: «Кладзем на санкі, цягнем у мох — куды-нібудзь, закапываць будзем яво будта бы. Снегам засыпем, закапаем, тады хто што там гаворіць, хто плюнець… Тады ідзем памінаць» [2, с. 67].

Пасля «пахавання дзеда» вярталіся ў тую хату, дзе ен ляжаў і ладзілі «памінкі», на якіх спявалі, танчылі, гутарылі. «Дзед – эта лялька с саломы, нясуць паліць у кусты, у лес. Тады гуляюць. Эта было ў первы дзень Масленкі, яшчэ да вайны. Былі адны бабы, дзед ужо ня нада» (Таццяна Зайцава, 1910 г. н., в. Пушкі Лезненскага раена. Зап. Т. Кухаронак, 1999 г.).

У в.Злыднікі Гарадоцкага раена гульневыя пахаванні на другі дзень мелі працягам гульневыя вяселлі – «…замуж аддаюць, надзяляюць тых, каго выберуць: хто матка хрестна, хто свекровы пераймаць

[97] Самым урачыстым днём масленічнага тыдня быў чацвер, які на Віцебшчыне называлі «Аўлас», «Влас», асабліва, калі на гэты тыдзень прыпадаў дзень свяшчэннамучаніка Уласія (11/24 лютага). У народзе святы Уласій лічыўся апякуном свойскай жывёлы.

[98] У беларусаў бытавала павер'е: калі нябожчык мяккі, доўга не астывае, у хуткім часе ў вёсцы яшчэ хтосьці памрэ.

будуць, як молодых, – хто чапелой, хто кружкой, хто чым». У час такіх вяселляў магла прысутнічаць і саламяная фігура Уласа» [6, с. 353].

Як бачым, прыведзеная вышэй масленічная пахавальная гульня належыць да тыповых карнавальных гульняў, дзе смех спалучаецца і чаргуецца з плачам. Надзяленне «дзеда» здзешнімі атрыбутамі гіперсексуальнасці, якія дадаткова абыгрываліся ў галашэннях і выказваннях у час гульні, збліжае гэты беларускі персанаж з заходнееўрапейскім Карнавалам або Пустам, якога судзілі ў апошні дзень свята за шматлікія грахі, у тым ліку і за распусту і прылюбадзейства, спакушэнне чужых жонак. У заходняй Чэхіі ў прысутнасці ўсіх жыхароў вескі агалошвалі прысуд і спальвалі саламянае пудзіла ў мужчынскім адзенні, якое сімвалізавала мясапуста [7, с. 227]. У Польшчы ў любельскіх весках тапілі або спальвалі саламянае пудзіла, якое ўвесь карнавал вазілі па вуліцах. У мазураў у гэты дзень вазілі саламянае пудзіла ў рост чалавека, потым зрывалі з яго адзенне, тапілі або палілі, прыгаючы праз агонь. Усе гэта заканчвалася шчодрай трапезай [7, с. 207].

У апошні дзень Масленіцы адбывалася «пахаванне бабы», якую таксама як і «дзеда» рабілі ў рост чалавека, набівалі сенам або саломай, у знешнім вобліку падкрэслівалі жаночыя атрыбуты: «І бабу таксама дзелалі з етава барахла, вязлізныя сіські ей дзелалі» [2, с. 67]. Смерць Бабы тлумачылі тым, што яна «падавілася сырніцай»: «У Масленку мы ядзем толька сырніцу. У паследній дзень Масленкі, у васкрясенне, баба падавіцца сырніцай» (Марыя Сафронава, 1919 г. н., в. Маскаляняты Гарадоцкага раена. Зап. Т.Кухаронак, 1999 г.). Часам Баба мела імя Пахомаўна, Хадора, Власіха [5, л. 14]. Пахаванне «бабы» адбывалася аналагічным чынам, як пахаванне «дзеда», г. зн. гульня ўключала ў сябе выраб пудзіла, галашэнні над ім, дарогу на могілкі, пахаванне і памінкі з песнямі і танцамі: «І апяць гуляюць. Ета ж цяпер, знаеш, самалюбівы народ, яны ж не ўмеюць ні танцаваць... А тады танцуюць, гуляюць, толька пыл ідзець...» [2, с. 67].

У в. Андрэеўская Слабада Шумілінскага раена аплаквалі не «бабу», а жывога чалавека, жанчыну, што клалася на кут у якасці «бабы». Зафіксаваны выпадак, калі выканаўца гэтай ролі неўзабаве памерла: «А яшчо знаеш, што было раз? Як Арліха на кут лягла. Бабу паміналі нейкую, сырам падавілася. І лягла на куце і ляжыць ужо, а жэншчыны падходзюць і галосюць па ей. Як па пакойніцы галосюць, ага. Жывая лажыцца і здаровая, а яны ходзюць кругом. Саберуцца, вып'юць, а тады галосюць па ей. – Ну, і добра ей было? Проці Бога, дурак, ня лезь. Як паралізавала яе руку і нагу на трэці дзень з тых пор, як яна паляжала і галасілі па ей. І памерла счас. А баба была здаровая, красная…» (Мар'я Чаплінская, 1912 г.н., Ганна Казлова, 1901 г.н. Зап. А. Боганевай, 1998 г.). Пасля гэтага выпадку традыцыя ў весцы перапынілася.

На думку некаторых даследчыкаў, расправа над масленічнымі «дзедам» і «бабай» мела язычніцкае паходжанне і сімвалізавала перамогу лета над зімой, цяпла над холадам, іншыя ж мяркуюць, што смерць з'яўляецца неабходнай умовай для адраджэння прыроды вясной. Многія абрадава-магічныя дзеянні звязаны з тэмай фертыльнасці чалавека.

Сучасныя ўдзельнікі гульні і гледачы не асэнсоўваюць старадаўняга сэнсу сваіх забаў, для іх гэта, у першую чаргу, магчымасць павесяліцца: «Гулялі ета проста як гульню. Вот сабіраюцца, проста етава дзеда дзелают». *<А што гэты дзед значыў?>* – «Ну, ета я не панімаю, не буду казаць. Раз ен падавіўся касцей – значыць усе. Ен падавіўся, а баба сырніцай падавіцца» (Марыя Сафронава, 1919 г. н.). [2, с. 67]. Выкананне неабходных абрадаў у пэўны час у свядомасці носьбітаў успрымаецца як падтрыманне традыцыі: «перадают, радзіцелі ж перадают».

Такім чынам, масленічныя гульні «Дзед касцей падавіўся», «Баба сырніцай падавілася» з'яўляюцца адным з самых яркіх «маркераў» паўночна-усходняй тэрыторыі Віцебскага Падзвіння. Яны арганічна ўваходзяць у масленічны абрадавы комплекс, які мае тут шырокае бытаванне. Якраз на акрэленай тэрыторыі найбольш распаўсюджаны класічныя абрадавыя масленічныя песні. У дадзеным арэале лакалізавана традыцыя памінання продкаў у суботу напярэдадні Масленіцы («таўстая субота», «радзіцельская субота»). Тут былі распаўсюджаны звычаі майстраваць і катацца на гэта свята на каруселях («калаўротах»); традыцыя спальвання саламянага пудзіла ў апошні дзень Масленіцы.

ЛІТАРАТУРА

1. Лихачев, Д.С. Смех в древней Руси / Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Н.В. Понырко. – Л.: Наука, 1984. – 295 с.
2. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 2. Віцебскае Падзвінне / Т.Б. Варфаламеева, А.М. Боганева, М.А. Козенка [і інш.]; Складальнік Т.Б. Варфаламеева. – Мінск: Бел. навука, 2004. – 910 с.
3. Ивлева, Л.М. Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья / Л.М. Ивлева, А.В. Ромодин // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Сб. статей. – *Л*.: ЛГИТМиК, 1990. – С. 196 – 203.
4. Топоров, В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте / В.Н. Топоров // Проблемы славянской этнографии. – Л.: Наука, 1979. – С. 146 – 147.

5. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К.Крапівы НАН Беларусі (АІМЭФ), фонд 6, вопіс 13, спр. 121, лл. 3 – 29.
6. Валодзіна, Т.В. Пахаванне дзеда/бабы / Т.В.Валодзіна // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук.рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мінск: Беларусь, 2011.– С. 352 – 353.
7. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX вв.): Весенние праздники. – М.: Наука, 1977. – 360 с.

Артыкул падрыхтаваны пры фінансавай падтрымцы БРФФД. Грант «Наука (НАНБ-вузы) – 2011» Дамова № Г 11ОБ-023

СОЦИАЛЬНАЯ И ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ МОДИФИКАТОВ АНТРОПОНИМОВ

И.А. ЛИСОВА
(ВГУ им. П.М. Машерова, Витебск)

Рассматриваются имена неофициального употребления. Выбор данного антропонимического материала был обусловлен его значением, недостаточной изученностью, а также необычностью для исследования антропонимического пространства и устойчивостью антропонимического слоя, обеспечивающего его высокую информативность в плане выявления системных связей между собственными именами всех классов. Одним из важнейших компонентов языковой картины мира являются антропонимы. Здесь на первый план выходит проблема взаимодействия имени и культуры народа, в которой оно рождено и где она функционирует.

Проблемы взаимосвязи общества, культуры и языка активно рассматривалась учеными. При этом в центре внимания стоял не столько язык, сколько его носители. Современная социолингвистика рассматривает как языковые, так и социальные факторы в их взаимосвязи. Разные ярусы языка неодинаково социально обусловлены. Антропонимическая система языка наиболее связана с социумом и экстралингвистическими факторами. Они определяют функционирование имен собственных. Официальная форма имени функционирует в обществе намного реже, чем ее модификаты (неофициальные формы). Здесь язык выступает как социальное явление. Неоднородность общества в половом, возрастном, профессиональном и культурном отношении приводит к расслоению языка и его социальной дифференциации. В центре нашего исследования влияние территориальных, социальных и культурно-аксиологических факторов на неофициальный именник и отражение в его рамках современной языковой ситуации. Проблемы ономастического слово- и формообразования в восточнославянской ономастике решаются Р.А. Агеевой, Ю.С. Азарх, И.А. Воробьевой, А.Ю. Карпенко, Н.В. Подольской, Е.Н. Поляковой, П.Т. Поротниковым, З.В. Рубцовой, Н.Г. Редченко, А.В. Суперанской, А.И.Толкачевым и др. Их работы используются в качестве теоретического фундамента исследования. С *целью* выявления и обоснования модели неофициально бытующих имен белорусов с учетом трех аспектов: ареального, типологического и лингвокультурологического, а также фактора культурного переноса в условиях билингвизма в г. Витебске и Витебском районе было проведено антропонимическое исследование.

Цель и задачи, поставленные в работе, предполагают использование *методов* и *приемов* исследования, принятых в ономастике: инвентаризация собранного материала, его классификация с элементами дифференциального, словообразовательного, структурного, формантного, описательного, сравнительного анализа вариантов имени. *Объект исследования* – неофициальные имена как сложные языковые знаки, которые содержат лингвистическую и концептуально значимую историко-культурную информацию. *Предмет исследования* – их структурно-сематические особенности. Исследование проводилось в Витебском районе и г. Витебске. Данный регион является пограничным в этническом отношении, т.к. он расположен на стыке русских и белорусских ареалов.

Лингвокультурологическая информация, заложенная в неофициальных личных именах представлена широким спектром оттенков их значений. Различные коннотации обусловлены как регионально, так и социально. На территории РБ проживает большое количество национальностей, синтез которых образует белорусскую культуру. Национальность именуемого отражается в антропонимической системе белорусов. Близкородственный билингвизм ведет к интерференции на всех языковых уровнях (фонетическом, фонологическом, акцентологическом и др.). Наиболее активно билингвизм проявляется на фонетическом уровне. Например, существуют такие варианты личных имен, как Вольга (в-приставной присущ системе белорусского языка, г-взрывной характерен для русскоязычного именника), Игаруся (г-фрикативный и р-твердый свойственны белорусскому языку). В образовании таких вариантов находим полные совпадения с фонетической системой белорусского языка (Ганка или частичные Валянцена). Эти варианты представляют собой конвергенцию (звуковое сближение) вариантов личных имен двух языков. Она может быть объяснена естественной природой билингвизма (двуязычная среда развития человека в социуме). Так, Антона в семье родственники называют Антось. На основе анализа вариантов, представляющих конвергенцию, можно выделить 2 класса процессов фонетических изменений антропонимов: 1) *фонетические парадигматические* – расширение парадигмы антропонимов за счет включения в нее конвергированных вариантов

(Анна – Ганна – Ганка), 2) *фонетические синтагматические* (г-взрывной переходит в г-фрикативный). Последний класс изменений, в отличие от первого, характерен для всех групп населения и не ограничен антропонимической системой. В числе опрошенных 1071 человека свою национальность как русскую определяют 22,13 % (237 чел.), белорусскую – 72,27 % (774 чел.). Диглоссия влияет на фонетическую оформленность неофициальных вариантов с сохранением графических особенностей русского языка (ср.: Надея – Надежда) и с передачей на письме звуковых особенностей (Кацярына). Акцентологические парадигмы билингвов также расширяются благодаря конвергентам (Екатери´на – Като´к). Билингвизм активизирует модификацию личных имен по моделям, присущим как русскому (Михаил – Миша – Мишаня), так и белорусскому (Міхаіл – Міхась) языкам.

Для антропонимов в ономастическом поле В.И. Болотов выделяет *социальное поле* [1, с. 333 – 345]. Оно обязательно для личных имен, где определяется единством времени, профессии, местом жительства денотатов. Ономастическое поле указывает на индивидуальное значение имен собственных. Общее значение его объективно, индивидуальное – субъективно, зависит от социального положения индивида, его симпатий, антипатий, вкуса и даже настроения. Одним из важнейших социальных факторов неофициального именования является *речевая ситуация* (во взаимодействии с вышеперечисленной социальной и лингвокульторологической информацией): *внутрисемейное общение* (деминутивы (85,16 %), усеченные нейтральные варианты (12,07 %), онимизированные варианты (1,77 %), *совместная деятельность* (усеченные нейтральные варианты (72,15 %), отфамильные трансонимизированные варианты (1,08%), прозвища (16,27 %), *общение с друзьями* (конвергенты (63,19 %), прозвища (18,36 %), усеченные нейтральные варианты (18,32%), пейоративы (1,13 %), *интернет-общение* (никнеймы (87,15%), прозвища (9,10%), апокопированные варианты (3,75%). Самой широкой и показательной является группа внутрисемейных имен. Они наиболее постоянны, т.к. в семье наблюдается неизменяющийся состав коммуникантов. *Внутрисемейное имя* – вариант народной формы имени, ограниченный областью употребления. По мнению А.В. Суперанской [2, с. 324 – 325], внутрисемейными именами мы называем такие, которые даются ребенку дома, в семье, вскоре после рождения. Фонетический облик и структура современного внутрисемейного имени связана с ареалом его бытования. Зависимость места рождения именуемого и неофициальной формы имени устанавливается в том случае, если человек, носящий это имя, овладел языком в данной среде. При модификации имен витебских респондентов наблюдается активное использование суффиксов, типичных для образования патронимов (Леныч от официального имени Елена, Темыч от Артем, Катич от Екатерина), а также суффиксов, употребляющихся при образовании притяжательных прилагательных (Ленкин, Ленусечкин от Елена, Катюхин от Екатерина). Одной из особенностей именника Витебщины в возрастной группе «30 – 50» лет является активная модификация аллегроформ. Она происходит по двум моделям: 1) упрощение аллегроформы (Анна Александровна – Анна Санна – Алексанна); 2) апокопирование одного из элементов аллегроформы (Дарь Сергевна).

Официальные имена четко обнаруживают *гендерную дифференциацию* (Александр – Александра). Неофициальный именник содержит варианты, относящиеся как к лицам мужского, так и женского пола (Саша, Паша), совмещающие в себе мотивированность несколькими личными именами (чем меньше усеченный вариант, тем больше производящих основ могут его мотивировать): Аля от Алевтина, Альбина, Александр(а), Альберт(ина). Помимо этого, в неофициальном именнике наблюдается совпадение вариантов имен при суффиксации и усечении: Кирюша от Кирилл и Кира, Даня от Даниил и Дарья. Может наблюдаться употребление модификата мужского имени как неофициальный вариант женского: Полина (женское) – Поль (мужское имя французской антропонимии). Это освоение иноязычной антропонимической лексики русским языком по сходности фонетического облика имен. Гендерный переход осуществляется и между русскими официальными и неофициальными формами имени, однако только в кругу друзей с оттенком иронии: Ленок от Леонид, Викторка от Виктория.

Таким образом, анализ приграничной неофициальной личной антропонимии позволяет сделать выводы о пополнении именника вариантами, вбирающими в себя особенности систем русского и белорусского языков, и его особенности связаны с социальным и этнокультурным полем денотата.

ЛИТЕРАТУРА

1. Болотов, В.И. К вопросу о значении имен собственных / В.И. Болотов // Восточнославянская ономастика. – М., 1972. – С. 333 – 345.
2. Суперанская, А.В. Общая теория имени собственного / А.В. Суперанская. – М., 1973. – 366.

БАЛОТА Ў МІФАПАЭТЫЧНАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ

канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Раскрываецца сімвалічны статус і рытуальныя функцыі балота ў традыцыйнай карціне свету беларусаў Падзвіння. На падставе этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў, зафіксаваных у рэгіене, можна сцвяр-

джаць, што вобраз балота характарызуецца амбівалентасцю, што выяўляецца як на фальклорным (ментальным) узроўні, так і ў рэальным жыцці. Сутнасць полісемантычнасці балота заключаецца ў тым, што, з аднаго боку, яно рэпрэзентуе інфернальную сферу, суадносіцца з чортам і хваробамі, але ў сітуацыі лакальнага культурнага ландшафту можа ўвасабляць сакральную зону і выконваць медыятыўныя функцыі паміж вясковай супольнасцю і сферай свяшчэннага. Паказальнай у гэтым плане з'яўляецца лакалізацыя значнай колькасці культавых крыніц менавіта ў балоцістых мясцінах.

Балота, як адзін з вельмі частотных прыродных топасаў беларускай этнічнай прасторы, знайшло вельмі шырокае адлюстраванне як на ўзроўні фальклорных вобразаў, так і ў сістэме сімвалічных формаў паводзінаў. Міфалагічны генезіс балота, як «чортава стварэння» і яго геамарфалагічныя асаблівасці (сумясь вады і зямлі, пакрытая характэрнай расліннасцю) ляжаць у аснове трывалага суаднясення гэтага прыроднага локуса з ідэяй хосу і нячыстай сілай. «*Чорт, ен і ў балоце. Дзе балота такое во, дзе гусцяк самая такая. Ен, казалі, на гэнага, на абязьянку пахожы. Такі касматы*»(Чашніцкі р-н)[99]; «*Нас тожа запугівалі, што не хадзіце ў балота – там чэрці сядзяць. Яны такія, кажуць, – даўгія насы ў іх і зубы вострыя, і рогі. І як ты только правініўся, і ен увідзіць, ен цябе схваціць і зразу з'есьць*»(Глыбоцкі р-н)[100]. Дэманічная іпастась балота карэлюецца з ідэяй хаосу, знішчэння, дэструкцыі, якую яно ўвасабляе. Пры гэтым, балота, як канцэнтраванае ўвасабленне дэструктыўных патэнцый, ландшафтна апрадмечаная «рэпліка» тагасвету ў структуры жыццевай прасторы займае сутнасна важнае месца ў культурным ландшафце і, адпаведна, міфапаэтычнай карціне свету беларусаў Падзвіння.

Негатыўныя ацэначныя стэрэатыпы міфалагічнага мыслення датычацца не толькі вобраза балота ў цэлым, што адлюстравана ў шматлікіх парэміях («Балота без чорта не бывае», «дзе балота, там і чорт»), але і яго асобных рэпрэзэнтантаў. Паказальным у дадзеным выпадку з'яўляецца ўстойлівае перакананне вясковых жыхароў у наркатычных уласцівасцях буякоў – балотных ягад, якія маюць паказальныя дыялектныя назвы: *п'яніцы, дурніцы, дурнап'янкі, галаваболь*.

Найбольш рэльефна міфалагічная прагматыка балота рэалізуецца ў сістэме народнай медыцыны, дакладней, у сімвалічным сегменце яе лекавальных практык. Калі здароўе з'яўляецца парадкам, *нормай*, то хвароба – дэвіяцыяй парадку, *антынормай*, але абодва гэтых полюса з'яўляюцца неад'емнымі часткамі цэльнай карціны свету, бо любая норма ідэнтыфікуецца як такая толькі не тле парушэнняў. У сваю чаргу, і норма, і антынорма на тле скразной метфарычнасці сусвету маюць свае дакладнае *месца*, вызначанае на ўзроўні як саматычнага, так і ландшафтнага кода. Такім чынам, парушэнне касмічнага парадку можна прадставіць як парушэнне адпаведнасці формы і зместу, месца і змесціва. Аднаўленне ж нормы заключаецца ў аднаўленні гэтай адпаведнасці ў структуры светабудовы. Адсюль, зусім невыпадкова, што ў абсалютнай большасці выпадкаў, калі балота фігуруе ў замоўнай практыцы, размова ідзе не пра ліквідацыю хваробы як такой, але пра яе дэпартацыю з неадпаведнага (чалавек) у адпаведны (балота) локус. Пры гэтым, што вельмі важна, гэтая працэдура гарантуе аднаўленне парадку і гармоніі не толькі чалавеку ці хатняй жывеле (здароўе), але і ўласна хваробе, якая вяртаецца на «*свае месца*»: «*Каўтун, цябе прашу, цябе малю, не садзіся на гэтай галаве, ідзі на мхі, на балоты, дзе вецер ня веіць, дзе сонца ня грэець, дзе петухоў голас не даходзіць. Вот там твае месца*»[101]; «*Спутнік, спутнік, у целе ў Вані не бывай, касьцей не ламі, сэрца не знабі, з ног, із галавы, із белага цела, із краснай крыві. Ідзі, спутнік, на балоты, пад асінавыя калоды – там тваі бацькі, маткі гуляюць, кубкі налівaюць, цябе дажыдаюць*» (Лезненскі р-н) [1, с. 98].

Паказальна, што гарантам сусветнага парадку, пры якім хваробы не толькі лакалізуюцца, але і жывуць (размнажаюцца) менавіта ў балоце, у замовах можа выступаць і прадстаўнік боскай сферы: «*Ішла Насвенчая Матка залатымі масточкамі, падперазаўшыся шаўковым шнурочкам. – Куды ідзеш, Насвенчая Матка? – Іду на мхі, на балоты, размнажаю прыдзівы, прымыслы, прыгаворы, супоры, спужанне, уліканне*» (Барысаўскі р-н) [2, с. 192].

Значна радзей, выкарыстоўваўся спосаб застрашвання хваробы, калі суб'ект замовы пагражаў знішчыць не ўласна віноўніка немачы, але яго месца пражывання, г.зн. пазбавіць анталагічнай апоры ў структуры светабудовы: «*Гад Якаў, гадзіца Якавіца! Гад, гад! Вазьмі свой яд. А ня возьмеш свайго яду, я пайду на Кіян-мора. На Кіяні-моры ляжыць Латыр-камінь. Я з Латыра-камня вазьму агню, выжгу ўсі мхі, усі балоты, усі крутыі берагі. Ня будзіць вам ні прыстанішча, ні прыбежышча*» [3, с. 143].

Віртуальны спосаб рэструктурызацыі свету, увасоблены ў замоўных тэкстах, мае і акцыянальныя аналагі, калі хвароба сімвалічным чынам адасабляецца ад чалавека і перамяшчаецца ў локус балота. Так, пры ліхаманцы хвораму «раяць адкідваць яйка не на ростані, а куды-небудзь у балота, пад азярыну. Адкінутае з такой мэтай яйка нікому не трэба падымаць, бо да падняўшага абавязкова пяройдзе ліхаманка» [4, с. 131]; «Барадаўкі перявязывала і атвязывала, нешта малілася. Каждую нада перавязаць, а нітку ў балота ці ў гразь укінуць. Як нітка згніець, тады і барадаўкі вон» [5, с. 305].

[99] Архіў Гісторыка-філалагічнага факультэта ПДУ (АГФФ): Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. ад Чэрвінскай Надзеі Іванаўны, 1926 г. н., у в. Забор'е Чашніцкага р-на.
[100] АГФФ: Зап. Клопава С. і Путронак К. у 2010 г. ад Забелы А. С., 1920 г. н. у в. Шо Глубоцкага р-на.
[101] АГФФ: Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2008 г. ад Пахомчык Юліі Іванаўны, 1931 г. н. у в. Брадок Докшыцкага р-на.

Аднак, негатыўны вобраз балота рэпрэзентуе толькі адзін полюс яго валентнасці ў традыцыйнай карціне свету беларусаў. Больш глыбокі аналіз этнаграфічных і фальклорных крыніц паказвае, што «манаполія» чорта і іншых прадстаўнікоў нячыстай сілы на балота не з'яўляецца абсалютнай. Характэрна, што шэраг элементаў біясферы балота маюць у народнай сістэме вобразаў пераважна станоўчае значэнне. Калі легендарныя сюжэты адназначна прывязваюць паходжанне балота, як пэўнай катэгорыі ландшафту, да крэацыйнай актыўнасці чорта, то фальклорная гісторыя канкрэтных балотных локусаў, актуальная, перадусім, для лакальнай супольнасці і яе жыццевай прасторы, можа ўказваць на семантычна процілеглых персанажаў. У позняй міфалагічнай традыцыі з'яўленне балотаў магло інтэрпрэтавацца, як вынік дзейнасці Бога, калі ен карае людзей за парушэнне маральна-этычных ці рэлігійных нормаў. Пры гэтым, размова ідзе не пра часы першастварэння, але міфалагічныя часы ў больш шырокім сэнсе, калі Бог (яго займеннік) займаўся «карэкцыяй» новастворанага свету і стварае балота не з пачатковых субстанцый (зямлі і вады), але замяшчае ім ужо існуючы аб'ект, як правіла, прыналежны да культурнай прасторы (паселішча, капліца, храм).

Падобны сюжэт зафіксаваны ў Докшыцкім р-не адносна балоцістага ўрочышча Пагулянка: «*Пагулянка – гэта сюды вот... Урочышча есьць такое. На Пасху пайшлі маладыя гуляць туды. Ну, і гулялі яны тамака на Пасху, пілі гарэлку. Ну, а быў абычай такі, што на первы дзень нікуды не хадзілі. І вот, быў такі бацька, што чатыры сыны ў яго было. Значыць, пабег дамоў, што нільзя, запрышчаў ім. Нільзя, такі дзень, што пцічка гняздо ня ўець. Пасха, первы дзень. А яны пайшлі тамака гуляць, там, тое-другое, ўсе. Значыць, не паслухалі яны, і ен сказаў: «Каб вы правалiлiся!» І вот тамака такая лажбіна. Можа, каб зьмерыў, метраў пяць-шэсьць, упадзіна такая. У ей стояла вада. Там правал здзелаўся, і ўвобшчэм, яны правалiлiся ўсе, што гулялі…*»[102]. Часам, правіна людзей можа ўказвацца абстрактна, але сама ідэя пакарання за грэх, асабліва, калі балота ўтвараецца на месцы храма, апелюе да вышэйшай сакральнай сілы. «*Эта ў Гарбачэве … балота такоя, там цэрква правалiлася. Канешна, награшылі. Такім ніколі не вязець*»(Талачынскі р-н)[103]; «*Каля Заборыцы, бацька мой гаварыў, а яму дзед расказваў, гэна там Царкавішча завецца. Там цэрква, гаворaць, утапілася. Утапілася ў балоце... Даўно, даўно! Яно там, балота, і было*»(Полацкі р-н)[104].

Звяртае на сябе ўвагу тая акалічнасць, што паданні падобнага тыпу датычацца пераважна невялікіх балот ці балотных урочышчаў, якія, верагодна, утварыліся ў выніку канчатковага забалочвання маленькіх беспраточных азер і маюць характэрныя назвы. «*Знаю, балота, каторае находзіцца ўблізі дзярэўні Дварышчэ. Якабы даўным-даўно, здесь была церковь, каторая правалiлась пад землю. На ее месце паявілась возера, каторае са врэменем зарасло і сталі балотам*»[105] (Полацкі р-н). На думку Л. Дучыц і Э. Зайкоўскага, гэтыя фактары могуць сведчыць на карысць колішніх культавых функцый згаданых аб'ектаў. «Аб колішнім культавым прызначэнні балот (магчыма былых азер) сведчаць назвы – Балваны, Бажніца, Капішча, Ігрышча, Янкаўшчына і інш. Многія балоты, як і азеры, завуць Святое, Свяцец, Святая лаза і да таго падобнае» [6, с. 67].

Аднак, як паказалі палявыя даследванні, балотныя ўрочышчы, з якімі звязваецца паданне пра патанулы храм, могуць мець сакральны статус не толькі на ўзроўні фальклорнай памяці, але і рэальных рытуальных практыках вясковай супольнасці XX ст. У такім выпадку, сюжэт пра «царкву, што правалiлася», выступае даволі канкрэтным тапаграфічным маркерам месца тэафаніі, ці, прасцей кажучы, легендарным чынам вылучае рэальны культавы аб'ект у структуры лакальнага культурнага ландшафту. «*Ну вот, была цэркаўка ў гэтым Замаку (назва ўрочышча – У. Л.), там нідзе ніхто не зойдзець, а тутака скрозь балота, і вот яна там і правалiлася. І маліліся, і іконы былі – усе. Прыйшлі людзі, а яна ўжо правалiлася. А Бог яе ведаець чаго, мая ты дзетка дарагая, ну хто гэта знаець – ноччы ж гэта было. Там крынічка была святая пад тым Замкам. Там, каля берага была. Людзі хадзілі да яе, маліліся*»(Полацкі р-н)[106]; «*Раньшы там, дзе во тут крынічка была, дык цэрква стаяла, дык я ж не знаю, гэта старыя мае бацькі гаварылі. Дык яе знясло бурай на ніз, гэту цэркву, цяпер там балота. Правалiлася і ўсе. Балоцца, яно бальшоя, гэта як яго, вакно было*» (Лепельскі р-н)[107].

І нават безадносна наяўнасці / адсутнасці легендарнай атрыбутацыі культавых крыніц іх тапаграфія вельмі часта суадносіцца з балотам і, як правіла, лакалізуецца ў ментальнай карце мясцовых жыхароў у *цэнтры* балотнага ўрочышча. «*Святая крыніца і ў нас када-та была. Яна ў тую сторану, чэраз гару. Гэта кілометра пашці пад два, а можа два троху нет. Ну, там такое азярцо було. Яно называлася тое азярцо Ліньня. І там, у гэтым Ліньні рыба была – ліны гэты, во там на балоце. І там стаяла каплічка. Кругом балота такое, а там стаяла такая каплічка. У гэтай капліцы там людзі малілісі Богу, на празьнік... Там балота. Ну толькі маленькая баравіначка, ну можа як на нашу хату, большая яна не была, дзе каплічка гэтая стаяла. Дык тут балота, а тут крыніца ў гэтым калодзежы*» (Ушацкі р-н) [7, с. 218];

---

[102] Зап. Глушко А. і Малышава В. у 1993 г. ад Коваля Міхаіла, 1927 г.н. у в. Баяры Докшыцкага р-на.

[103] Зап. Валодзіна Т. у 2007 г. ад Ступак Соф'і Міхайлаўны, 1926 г.н. у в. Лаўрэнаўка Талочынскага р-на.

[104] АГФФ: Зап. Лутава Г. у 2009 г. ад Шчарбаковай Алімпіяды Міхайлаўны, 1937 г.н. у в. Шастова Полацкага р-на.

[105] АГФФ: Зап. Лабанаў Д. у 2010 г. ад Лабанавай Віліі Пятроўны, 1940 г. н. у г.п. Расоны.

[106] Зап. аўтар у 2008 г. ад Ляновіч Таісы Уладзіміраўны, 1938 г. н. (нар. у г. Глыбокае), у в. Мётлы Полацкага р-на.

[107] АГФФ: Зап. Жолудзева П. і Шэпіла У. у 2007 г. ад Камзюк Васіліны Аляксееўны, 1927 г. н. у в. Бабча Лепельскага р-на.

«*Втарога аўгуста бывае Ілля. У лясу есць крыніца, там вада святая. Крыніца ў балоце знаходзіцца, а вадзічка там атлічная, дужа чыстая. Втарога аўгуста на Ілю тут усе збіраліся. Больш нідзе не было такога зборышча, уся акруга збіралася*»(Ушацкі р-н)[108]; «*Крыніца «Ізус» завецца. Ну, Ісус Хрыстос. Можа Ісус тую ваду асвяціў. Так гаварылі. Як раньшэ малыя былі, у школу хадзілі, дык там палаценцы віселі. Крэст такі стаяў, палаценца вісела і лажылі капейкі. Крэст і там полачка. І цяпер ложуць. Там з-пад зямлі б'е фантанчык і вада цераз балота і ў рэчку цячэ*»[109] (Чашніцкі р-н).

Прыведзеныя прыклады з'яўляюцца далека не адзінкавымі і фіксуюцца практычна на ўсей тэрыторыі Беларускага Падзвіння. Так, у балотным урочышчы ці ў непасрэднай блізкасці ад балота знаходзяцца: Святыя крыніцы ля в. Лісна, (Верхнядзвінскі р-н), в. Красналучка (Лепельскі р-н), в. Вілейка (Докшыцкі р-н), крыніца Святая вада ля в. Дзехцяры (Мерскі р-н); Барыса-Глебская крыніца ля в. Наўліцы, Дзявічы калодзеж ля в. Жыхары (Полацкі р-н), Марозаў ключ ля в. Забор'е, крыніца Серабранка ля в. Якубава (Расонскі р-н), Святы калодзеж ля в. Лоўжа (Шумілінскі р-н) і шэраг іншых.

Факт наяўнасці сакральна вылучанай крыніцы ў канкрэтным балоце не толькі аўтаматычна нейтралізуе яго «дэманічны» вобраз у карціне свету мясцовай супольнасці, але і актуалізуе крэацыйныя патэнцыі прыроднага локуса. Па сутнасці, святая крыніца ў балоце адсылае да пачатковай фазы космагенэзу, калі стваральнай дзейнасці Бога папярэднічае аб'ектывацыя зыходнай кропкі (цэнтра) сатварэння на тле прасторы хаосу: «Калі свет яшчэ толькі зачынаўся, нідзе нічога не было. Усюды была мертвая вада, пасярод вады тырчэў нейкі камень» [8, 78]. Статычная прастора балота, у якой вылучаецца дынамічнае ядро (крыніца), увасабляе два полюса сатварэння сусвету – *in statu* і *in motu*. Ідэі нараджэння, абнаўлення, чысціні, руху і жыцця ў цэлым, якія звязваюцца ў традыцыйным светапоглядзе з крыніцай, у дадзеным выпадку прадметна і наглядна канкуруюць з ідэямі смерці, знікнення, нерухомасці, бруду, трывала суаднесеных з уласна балотам. Такая дыхатамія з'яўляецца аптымальнай у кантэксце сімвалічнай прагматыкі і функцыянальнасці вясковых святыняў падобнага тыпу: да іх ідуць, каб *пакінуць хваробу* і *атрымаць здароўе*.

Вобраз крыніцы ў балоце карэлюецца з сімволікай міфалагічнага цэнтра, якая ўласцівая не толькі аб'ектам культурнай прасторы (храм, дом, крыж), але і прыродным локусам. У немалой ступені гэта абумоўлена тым, што для чалавека традыцыйнай культуры, які і сам есць аўтацэнтрычным у міфапаэтычнай карціне свету, ідэя цэнтру прадметна актуалізуецца (у ментальнай альбо рэальнай прасторы) толькі ў цеснай сувязі з сімвалічнай прагматыкай самога чалавека. І ў выпадку, калі актуальным стае пазбаўленне чалавека ці хатняй жывелы ад хваробы, міфалагічны цэнтр, дзе і адбываецца акт санацыі, можа быць лакалізаваны менавіта ў балоце: «*А табе йці на мхі, на балоты; там стаіць сухі дуб, пад тым дубам стаіць цясовая карваць, у тэй карваці пуховыя пярыны і шаўковыя прасціры. У етай карваці табе ўлягацца, а такой-та скацінай не ўладаць. Як етаму сухому дубу веццем не махаць, так табе, чэмер, скаціну не марыць*»(Горацкі пав.); «*На балоце, на калодзе стаіць вярбовы куст, пад тым кустом сядзяць гады, яды, гадзюкі, вужы, вужаняты. Вужа, вужа, гукай свайго мужа, сваіх вужанят, сваю вужыху і ідзі з раба божага (імя) яд выбірай*» (Кармянскі р-н) [3, с. 79, 127].

У значэнні прасторы, дзе лакалізуецца міфалагічны цэнтр, у якім адбываецца пазбаўленне чалавека ад хваробы, балота тыпалагічна тоеснае такім ментальным топасам, як «мора» і «чыстае поле», агульнай характарыстыкай якіх з'яўляецца вельмі слабая структураванасць і набліжанасць да пачатковай стадыі космагенэзу.

Матыў міфалагічнага цэнтра, як падстававай прасторавай кропкі структурызацыі не толькі «тагасвету» (як гэта есць у выпадку з хваробамі), але і свету людзей, выразна прасочваецца і ў паданнях пра заснаванне вясковых паселішчаў у/пасярод балотнага масіву. Знакавай з'яўляецца і тая акалічнасць, што ў якасці заснавальніка ці культурнага героя, які дае назву весцы (што ў традыцыйнай карціне свету тоесна ўласна стварэнню), фігуруе прадстаўнік боскай сферы ці персанаж, асацыяваны ў народнай культуры з вышэйшымі прыступкамі сацыяльнай іерархіі (рыцар, генерал)». *Шоў Ісус Хрыстос па балоце, астанавіўся ў Бяседах, там веў бяседу так і назвалі дзярэўню. У Сітніках далі яму сітнага хлеба, так і стала дзярэўняназывацца. Гарадзец ен мінуў, бо шоў па балоту*»[110]; «*Ішоў цераз балоты рыцар са сваім атрадам. Выйшаў на сухое места пасярод леса, ну як бы на востраў і астаўся там жыць. Так і стала наша дзярэўня Вострава*»[111]; «*А Гарбаціца – гэта, што вайна тая, даўняя была, і французы адступалі. А рускія ішоўшы за імі. Прахадзілі балота, а там ужо гара, і адзін салдат сказаў генералу: «Гара, бацька». Вось адгэтуль і назва вескі*»[112].

[108] АГФФ: Зап. Касьмін М. у 2009 г. ад Пугача Сяргея Фёдаравіча, 1931 г. н. у в. Вялікія Дольцы Ушацкага р-на.

[109] АГФФ: Зап. Валодзіна Т. і Лобач У. у 2008 г.ад Пятрашкі Міхаіла Емельянавіча, 1935 г н. у в. Баравыя Чашніцкага р-на.

[110] Зап. Тухта В. у 2008 г. ад Скорба Ксеніі Ільінічны, 1928 г.н., у в. Сітнікі Лепельск. р-на.

[111] Зап. Тухта В. у 2004 г. ад Садоўскага Леаніда Мікалаевіча, 1963 г. н., у в. Велеўшчына Лепельск. р-на.

[112] Зап. аўтар у 1999 г. ад Ясюк Ганны Лаўрэнцеўны, 1936 г.н. у в. Горы Ушацкага р-на.

Такім чынам, аналіз этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў паказвае, што вобраз балота ў міфапаэтычнай карціне свету беларусаў характарызуецца полісемантычнасцю, якая выяўляецца ў рэактуалізацыі дэструктыўнай, крэацыйнай ці медыятыўнай функцыі ў строгай залежнасці ад канкрэтнага сітуатыўнага кантэксту, уласцівага таму ці іншаму фрагменту жыццядзейнасці лакальнай супольнасці. Пры гэтым, не варта пакідаць па-за ўвагай тую акалічнасць, што балота, хоць і можа сімвалічным чынам прыпадабняцца да хаатычнай прасторы, але ў рамках культурнага ландшафту (шырэй – карціне свету) хаосам не з'яўляецца, паколькі само есьць вынікам космагенэзу і выконвае абсалютна пэўныя функцыі як сімвалічнага, так і гаспадарча-утылітарнага зместу.

ЛІТАРАТУРА

1. Лобач, У.А. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1. / склад.У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 148 с.
2. Васілевіч, У.А. Замовы / уклад.: У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. – Мінск: Беларусь, 2009. – 519 с.
3. Барташэвіч, Г.А. Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г.А. Барташэвіч; Рэдкал.: А.С. Фядосік (гал. рэд.)[і інш.] – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 597 с.
4. Демидович, П.П. Из области верований и сказаний белорусов / П.П. Демидович // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 1. – С. 91 – 120; № 2 – 3. – С. 107 – 145.
5. Валодзіна, Т.В. Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка / уклад., прадм. і паказ. Т.В. Валодзінай. – Мінск: Беларус.навука, 2007. – 776 с.
6. Зайкоўскі, Э.М. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э.М. Зайкоўскі, Л.У. Дучыц. – Мінск: Ураджай, 2001. – 111 с.
7. Лобач, У.А. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2. / У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 332 с.
8. Грынблат, М.Я. Легенды і паданні / М.Я Грынблат, А.І. Гурскі. Мінск: Бел. навука, 2005. – 2-е выд., дап. і дапрац. – 552 с.

Артыкул падрыхтаваны пры фінансавай падтрымцы БРФФД. Грант «Навука (НАНБ-вузы) – 2011» Дамова № Г 11ОБ-023

ВОБРАЗ ЛІТОЎЦАЎ У БЕЛАРУСКАЙ НАРОДНАЙ КУЛЬТУРЫ

канд. гіст. навук, дац. У.А. ЛОБАЧ
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)
канд. гіст. навук Ю.І. ВНУКОВІЧ
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

На падставе перш за ўсе палявых этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў даецца характарыстыка вобразу прадстаўнікоў літоўскага этнасу ў народнай культуры беларусаў.

Этнічны вобраз фарміруецца ў працэсе міжкультурнай камунікацыі і акумулюе ў сабе агульныя веды пра мову, рэлігію, звычаі, абрады, побыт, паводзіны, знешні выгляд і сацыяльную прыналежнасць этнічных суседзяў [1, с. 8; 2, с. 58 – 59; 3, р. 7 – 8]. Этнічны вобраз «суседа» звычайна найбольш выразна праяўляецца ў кантактных зонах этнічнага памежжа. Па-за межамі этнакантактнай тэрыторыі адбываецца размыцце гэтага вобразу, альбо ен набывае зусім іншыя характарыстыкі, звязаныя з асаблівасцямі мясцовых культурных рэалій. Як адзначае Б.Х. Бгажнокаў, міжэтнічныя зносіны – галоўны, дамінуючы спосаб існавання этнічных вобразаў, без якога ўсе іншыя спосабы былі б не толькі немагчымыя, але і, па-просту кажучы, непатрэбныя [4, с. 80]. Менавіта на этнічным памежжы на працягу доўгага часу розныя этнічныя супольнасці знаходзяцца ў найбольш цесным камунікацыйным узаемадзеянні.

Прадстаўнік іншага этнасу як у рэальным, так і ў фальклорным вымярэнні заўседы ўспрымаецца як «чужы», «іншы». Звычайна ен у той або іншай ступені адрозніваецца ад прадстаўнікоў дамінуючага этнасу. Для апошніх чужымі і незразумелымі могуць быць яго звычаі, рэлігія, мова, знешні выгляд, паводзіны і інш. [3, р. 8].

Варта адзначыць, што тэрыторыя беларуска-літоўскага памежжа з даўніх часоў была арэнай інтэнсіўных этнакультурных кантактаў паміж прадстаўнікамі розных этнічных супольнасцей (найперш, беларусаў, літоўцаў і палякаў). Вынікам гэтых кантактаў стала частковае сціранне і размыцце культурных межаў (этнічных маркераў) мясцовых беларускай, літоўскай і польскай этнічных груп. Галоўнай этнакультурнай прыкметай беларускага, літоўскага і польскага насельніцтва памежнага рэгіена ў наш час з'яўляецца іх родная мова. Гэта, безумоўна, не магло не паўплываць і на іх этнічныя вобразы (параўн. характэрныя адказы інфармантаў на пытанне «Чым адрозніваюцца мясцовыя літоўцы, беларусы і палякі?»: «*Анічым. Так як схадзіліся, вот і васэллі, і ўсякая, яны*

[літоўцы] *не сорыліся з намі палякамі. Не. Пойдзем мы ў касцел на Троіцу, так яны і гавораць з намі, і туляцца, бо іхная імша была першая. Літоўская. А польская ўжо была потым. … А так яны нічога не адлічаліся.* – А характар, які ў іх? Ці лепшы, ці горшы? – *А характар – як які чалавек. І палякі такія самыя, і літоўцы, і беларусы такія самыя. Мае вы мілыя, есць людзі гордыя, есць людзі болей панятлівыя, а есць трэпля абы што. Так жа?* … – А можа яны святы розныя святкавалі? – *Нет. Свята адзінакава.* – Можа як па-другому працавалі на полі? – *На полі працавалі тэж, як жыта жнуць, так жнуць. Таксама ўсе рабілі.* – Можа яны елі што другое? – *Нет! І елі, і ўсе елі. Во і цетка* [літоўка] *замуж прыйшла – тое самае. І верылі каждае свята. Як во Вельканоц разам і Каляды. Вот гэта ўжо цяпер, дапусцім, праваслаўныя – у іх ужо аддзельна, позжа нашаго. А літвіны адзінакава. Яны і цяпер святкуюць адзінакава. Во былі ў нас Зяленыя Свенткі, мае дзеці ўсе былі да мяне на госці* [з Літвы] *прыехаўшы, і ўнукі ўсе. І там свята. Гэта – іх нацыя адзінакавая*» (Астравецкі р-н)[113]; «Як пазнаць што літовец, што нелітовец? – *Ну як пазнаць? Па размове*» (Шальчынінкайскі р-н)[114] і інш.).

Ва ўмовах працяглага сумеснага пражывання на агульнай тэрыторыі, калі ў культурным, сацыяльным і канфесійным планах мясцовыя літоўцы ўспрымаліся як «свае», менавіта істотнае моўнае адрозненне паміж беларусамі і літоўцамі памежнага рэгіена і ўплывала на фарміраванне іх этнічнага вобразу. Больш таго, лінгвістычны аспект фігуруе як у насмешлівых мянушках літоўцаў з боку мясцовага славянамоўнага насельніцтва, заснаваных на прынцыпах гукапераймання і перадачы незразумелых слоў (*гіргуны*, *жагуны*, *клаўсы*, *лабусы* і інш.), так і ва ўяўленнях аб іх тыпе камунікацыйных паводзін і нават характары.

Найбольш яскрава міжэтнічныя зносіны беларусаў і літоўцаў памежнага рэгіена праявіліся ў населеных пунктах Астравецкага раена, дзе на працягу многіх стагоддзяў мірна суіснавала літоўскае і беларускае насельніцтва. Так, менавіта моўная адметнасць літоўцаў Астравеччыны лягла ў аснову іх калектыўнай мянушкі з боку мясцовых беларусаў – *гіргуны/гергуны*. Гэты мікраэтнонім адлюстроўвае асаблівасці гаворкі сваіх носьбітаў («*Нешта гергаюць, не разбярош як*..»[115]). Для мікраэтноніма *гіргуны,* распаўсюджанага пераважна ў Астравецкім, Ашмянскім, Смаргонскім, Вільнюскім і Шальчынінкайскім раенах, характэрна бадай выключна насмешлівая, зняважлівая, часам лаянкавая экспрэсіўная афарбоўка. Можна адзначыць таксама даволі часты перанос назвы «гіргуны» жыхарамі памежжа і на прадстаўнікоў літоўскага этнасу ўвогуле (параўн.: «– А дзе такія гіргуны жывуць? – *Гіргуны – ну літвіны. Гіргун.* – А дзе яны жывуць? – *Ну, дзе жывуць? У Літве жывуць, бываіць і тут есь. Тамка два сельсаветы есь*»[116]).

Этымалогія назвы *гіргуны* цесна звязана з літ. *gergėti*, *girgėti* «гагатаць, гагаць (пра гусей)», бел. *гергаць* «тое, што і гагаць (*гусі гергаюць*)», *гергеліць* «балбатаць» [5, с. 400], якія з'яўляюцца гукапераймальнага паходжання. Невыпадкова, што літоўская мова, як «чужая», незразумелая, суаднесена ў дадзеным выпадку з прыроднай, нечалавечай катэгорыяй – гагатаннем гусей. «*Гэты гіргуны, дык гэта разныя... «Гусямі» ў нас іх называюць.* – Як? – *Гусямі* [смяецца]. – А чаму? – *Ну, іхны разгавор як гусіны*»[117]. (Параўн. таксама запіс М. Федэроўскага, які, верагодна, нясе такую ж семантычную нагрузку: «На Жмуйдзі і куры людзі» [6, s.364]).

Прыналежнасць мясцовых літоўцаў да свету «антыкультуры» асабліва выразна маркіруецца надзяленнем іх яшчэ адной прыроднай (фізіялагічнай) якасцю – т.зв. «чорным паднябеннем» (маецца на ўвазе экспрэсіўная намінацыя «*гіргун/літвін/літовец з чорным паднябеннем*» у значэнні «дрэнны, злосны літовец»):

«– *Вот кажаць, што літвіны надта злыя. Кажаць: «Літоўка, ты, з чорным паднябеннем!». Што ў літвіноў чорнае паднябенне.*

– Гэта таму што злыя, кажаць?

– *Ну, вот злыя. Даўней сабакаў, шчанкоў выбіралі малых. Усе, разяўлялі рот, глядзелі, еслі паднябенне чорнае ў сабакі, сабака будзіць злы, а еслі белае, светлае – значыць… Так вот гэтыя літоўцы… злы, што могуць сказаць: «Літоўка, ты, літовец ці літоўка, з чорным паднябеннем!». Гэта значыць злы надта.*

– Так яны як – злыя? Сапраўды, ці як?

– *Яны не сапраўды. Ну, вот чалавек есь ужо, калі злы чалавек, калі такі, калі такі. Так літвін злы можа быць*» (Смаргонскі р-н)[118].

«– А ці казалі «гергун з чорным паднябеннем»?

---

[113] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Вайцюль (1927 г.н.) у в. Маркуны Астравецкага р-на.

[114] Зап. Унуковіч Ю. ў 2008 г. ад Баляслава Андрэевіча Шавэйкі (1925 г.н. у в. Кяйпуны) у м. Тургелі Шальчынінкайскага р-на.

[115] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Мар'яна Іванавіча Рогача (1938 г.н.) у в. Буякі Смаргонскага р-на.

[116] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Івана Іванавіча Сідарэвіча (1940 г.н.) у в. Буякі Смаргонскага р-на.

[117] Зап. Унуковіч Ю. у 2008 г. ад Зыгмунта Канстанцінавіча Бярозкіна (1934 г.н.) у в. Яцканы Шальчынінкайскага р-на.

[118] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Івана Іванавіча Сідарэвіча (1940 г.н.) у в. Буякі Смаргонскага р-на.

– [Смяецца]. *Ну, эта ругаяцца. Казалі.*

– А чаму з «чорным паднябеннем»?

– Што злыя. Вот, глядзіця, у сабакі як чорна паднябенне, дык злы сабака. Дык і іх так празвалі.

– А чаго, яны ж ня злыя?

– *Ня будзеш злаваць, дык ня злыя!*» (Смаргонскі р-н)[119].

«– А пра каго казалі так – «гіргун з чорным паднябеннем»?

– А, так гэта як ругаліся. Тады гэтак казалі. А чаму гэта «чорна паднябенне», так я не знаю. Гэта гаварылі гэдак. Гэта так гаварылі, а дзе там якое ў яго паднябенне? Яны ні чорныя, а такія самыя як і мы. Літоўцы і ў Вільнюсе. Вот ужо есць там такія во распублікі, так есць жа чорныя там. Узбекі, таджыкі там якія. Есць жа такія людзі саўсем чорныя. А тут не. Літвіны і палякі – эта адзінакавыя былі. Адзінакавыя» (Астравецкі р-н)[120].

«– А людзі яны якія? Літоўцы?

– Казалі: «Літвін з чорным паднябеннем».

– А чаму так казалі?

– *Бо яны злыя, благія людзі*» (Астравецкі р-н)[121].

Увогуле вобраз «чужога» вельмі часта надзяляецца асаблівымі цялеснымі прыкметамі, у тым ліку і «чорным паднябеннем». Так, напрыклад, згодна з павер’ямі палякаў, яго мелі русіны (карпацкія ўкраінцы). Апошнія ў сваю чаргу лічылі, што «U mazura czarna rura [глотка]». Аналагічную прыкмету прыпісваюць мазуры – «літвінам» і «жмудзінам», а кракавякі гуралям [1, с. 51].

Экспрэсіўнасць адзначанай намінацыі мясцовых літоўцаў, напэўна, вынікала таксама з практычнай выгады ў магчымасці выбару імі зразумелай/незразумелай мовы ў залежнасці ад канкрэтнай жыццевай сітуацыі. Іншымі словамі, літоўская мова часта выконвала функцыю «патаемнай мовы», незразумелай мясцоваму беларускаму насельніцтву, выкарыстоўваючы якую, літоўцы маглі легка ўзводзіць камунікацыйны бар’ер паміж сабой і беларусамі: «– А чаму гіргуном называюць? *– Ну, як па маім павер’і за то, што ен гаворыць не па-нашаму. Мы не панімаем вашай: «Гіргун ты!». Што гаворыш, а мы ні панімаем*» (Смаргонскі р-н)[122]; «*Ну, як яны гіргуны? Па-літоўску ж яны гавораць, а мы ж не панімаем. Нам кажыцца, што яны нас абгаварваюць. То «гіргун» на іх так гаворым*» (Астравецкі р-н)[123]; «*Я ж во работаў з хлопцамі, з літоўцамі. Еслі ані ўдваем ілі ўтраем, літоўцы, яны разгаварываяць на сваем языку, а еслі есь пастаронні, тады будуць на рускім гаварыць, штоб і ты панімаў*» (Смаргонскі р-н)[124]. Дзвюх, трох або нават чатырохмоўе мясцовых літоўцаў успрымалася славянамоўным насельніцтвам як пэўная іх перавага, з якой яны могуць мець карысць (параўн.: «*Але ім добра, хоць і жагуны яны* [«жагуны» – лакальная назва літоўцаў Івейшчыны і Дзявеністскай воласці. – аўт.]. *Яны ўмеюць і па-польску, а мы як пойдзем ужо, так на этай імшэ* [літоўскай] *як бараны. Ужо бывае, часта ходзіш, слова ведаеш сказаць, а што яно абазначае, то і не ведаеш*» (Шальчынінкайскі р-н)[125]; «*Літоўцы ўсяляк. І па-нашаму гавораць, і па-своему. Вот мы па-літоўску не ўмеем. Я не ўмею па-літоўску. А вот ужо мае ўнукі жывуць у Нова-Вільні, так яны ўжо балбочаць, былі на Зяленыя Свенткі тут, так яны саўсем як літоўцы. А я то не ўмею. А вот наша цетка гэта, Антаніна, яна тожа і па-польску ўмела гаварыць, і па-літоўску, і па-простаму так во як мы*» (Астравецкі р-н)[126]). Свае лінгвістычныя здольнасці нярэдка акцэнтуюць і самі беларускія літоўцы: «*Вот мы едзем у аўтобусе не раз, ну, як мы едзем пеляскі там, ці з тых вескаў, гаворым па-літоўску, ужо тыя пастаронныя, якія палякі, нас перадражніваюць – нашто-та мы па-літоўску гаворым? Так мы*

---

119 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Вальдэмара Пятровіча Федаровіча (1940 г.н.) у в. Нестанішкі Смаргонскага р-на.

120 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Вайцюль (1927 г.н.) у в. Маркуны Астравецкага р-на.

121 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Соф’і Сімановіч (Казлоўскай) (1941 г.н.) у в. Малыя Свіранкі Астравецкага р-на.

122 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Івана Іванавіча Сідарэвіча (1940 г.н.) у в. Буякі Смаргонскага р-на.

123 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Эдуарда Міхайлавіча Пастэрнака (1943 г.н.) у в. Дубок Астравецкага р-на.

124 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Вальдэмара Пятровіча Федаровіча (1940 г.н.) у в. Нестанішкі Смаргонскага р-на.

125 Зап. Багачунас С., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Яніны Міхайлаўны Жамойць (1930 г.н.) у в. Кракуны Шальчынінкайскага р-на.

126 Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Вайцюль (1927 г.н.) у в. Маркуны Астравецкага р-на.

кажам: «Мы знаем і па-просту, і панімаем яшчэ і па-польску, а вы па-літоўску нам перагаварыце, што мы гаворым! Пачаму вы не знаеце?» (Воранаўскі р-н)[127].

Між тым, магчымасць мясцовых літоўцаў пераходзіць на незразумелую мову і карыстацца гэтым у штодзенным жыцці не толькі ўзмацняла пачуцце іх «іншасці», але і спараджала ўяўленне аб іх, як людзях даволі «хітрых» і «не вартых даверу».»*Между сабой яны на сваім языку, а з табой будуць гаварыць па-просту. Я раз паехаў на базар, нада было купіць мне на семяна ячменя, ну падышоў да гэтага, да гергуна. А ў іх тры пуды гэта называюць яны цэнтнер, у нас цэнтнер – сто кілаграм. А ў іх пяцьдзесят кілаграм цэнтнер. Ну і пытаюся: «Слухай, ячмень можа чэраз сушылку прапушчаны? Он не ўзайдзет». Як раскрычаўся эты гяргун: «Што ты!» Казаў: «Самагонка як начнець ісці, ідзець, ідзець і астанавіць нягможна». Ну, купіў я ў яго. Гэты цэнтнер атмерыў. Прывез дахаты, насыпаў у баначку, наліў вады – каб табе хоць адно прарасло! Ен сушаны. А еслі б я у зямлю кінуў – спорціў бы. Во зараза якая!*» (Смаргонскі р-н)[128].

Чужая мова часта ўсведамляецца як «незразумелая», «немілагучная», «смешная», «непаўнавартасная» і інш. Не стала выключэннем у гэтым плане і літоўская мова, якая нярэдка выступае прадметам кпінаў, насмешак і жартаў з боку мясцовага славянамоўнага насельніцтва. «*Майго брата дзед каровы пасціў. Паздароўкаўся з ім* [ліцьвяк]. *«Лаба дзена», - там сказаў. Ну, гэты дзед глухаваты быў: «Шабулдых! Шабулдых!» Ну, так падалося, што «шабулдых». Кажа, ехаў ліцьвяк, карову на пашу веў. Ехаў ліцьвяк, сказаў мне «шабалдых» і я яму – «шабалдых». Не «лаба дзена» сказаў дзед, а «шабалдых». Здалося так. Глухі стары*» (Вільнюскі р-н)[129].

Варта адзначыць, што мясцовым беларускім насельніцтвам падкрэсліваецца ***маргінальнасць*** тутэйшых літоўцаў у дачыненні да астатніх прадстаўнікоў літоўскага этнасу. Такі статус мясцовых літоўцаў ізноў жа вынікае пераважна з асаблівасцяў іх гаворкі, у якой шырока прадстаўлены беларускія моўныя элементы, неўласцівыя і нетыповыя для літаратурнай літоўскай мовы.

«– А чаму так празывалі [гіргунамі]?

– Іхны разгавор не такі, як этых во літоўцаў. Гвар у іх саўсем другі. Акцэнт. Напрыклад, па-літоўску лапата – «кастува», а яны гавораць – «лапатэўс» « (Вільнюскі р-н)[130].

«– Тут беларусы жывуць, ці палякі, ці літоўцы можа?..

– Літоўцаў у нас тут няма, літоўцы тока во за рэчкай, за Вяйллей. Там есь нескалька весак літоўскіх.

– А як іх празываюць тых літоўцаў?

– У нас? Гергуны.

– А чаму так?

– Бо ў іх ліцературны язык з літоўскім не сходзіцца. У іх троха ламаны такі, не так.

– А як?

– [Смяецца].

– Так ад чаго слова такое – «гергун»? Ад чаго яно пайшло?

– Ну, вот так празываюць – гергуны. Вот глядзі, якая разніца? У нас па-беларуску – «малаток», там на Літве – «плактукас», а гэтыя гергуны ўжо завуць «куяліс». …

– А ў Літве ўжо – не гіргуны?

– Не, там ужо чыстакроўныя літоўцы.

– А гэтыя – так яны «нечыстакроўныя»?

– Не.

– А чаму?

– *Перамяшаныя ўжо*» (Смаргонскі р-н)[131].

«*А вот, кажа, што яны эці нашыя, дапусцім яны цяпер літвіны, але яны па-чыста, так як па-віленскаму гэта ўжо не гавораць так. Яны мяшана гавораць, яны болей па-своему. Яны – літвіны. … А «чысты» літовец, так ані разгаворацца з гэтымі літоўцамі, но эці нашыя ўсяго не панімаяць, еслі па-граматнаму. Да. Еслі па-граматнаму – ані дагадаюцца, чы як там, чы гэтыя, можа, ім перакажаць як гавораць. Но ані свой такі язык. Як во як нашы просты цяпер. Мы ж палякі, а чы мы па-польску гаворым? Па-сваім, во месны. А вот ужо за Вяльлей, як мы называем, так там як беларусы гэдак гавораць*» (Астравецкі р-н)[132].

[127] Зап. Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Тафілі Казіміраўны Шымялевіч (Комінч) (1935 г.н.) у в. Пеляса Воранаўскага р-на.

[128] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Вальдэмара Пятровіча Федаровіча (1940 г.н.) у в. Нестанішкі Смаргонскага р-на.

[129] Зап. Унуковіч Ю. у 2009 г. ад Фелікса Іванавіча Францкевіча (1930 г.н.) у в. Кена Вільнюскага р-на.

[130] Зап. Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Досі Спірыдовіч (Лукшык) (1944 г.н.) у м. Лаварышкі Вільнюскага р-на.

[131] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Вальдэмара Пятровіча Федаровіча (1940 г.н.) у в. Нестанішкі Смаргонскага р-на.

«*Гіргун, так эта… ен як падстава літоўцаў. Ен хоча літоўцам быць, но языка ні панімае харашо*» (Астравецкі р-н)[133].

У дадзеным выпадку прадуктыўнай, на нашу думку, можа быць катэгорыя «іншы», якая займае прамежкавы стан паміж паняццямі «свой» – «чужы». Яна як бы спалучае іх, выступаючы для акрэслення той групы людзей, якія яшчэ не настолькі блізкія, каб быць «сваімі», але ўжо не настолькі далекія, каб быць «чужымі» [7, с. 181]. (Параўн.: «*Ну тут яны* [мясцовыя літоўцы] *ужо, знаеце, такія і на нас ужо пахожыя такія яны. Культура, усе. А там у Вільнюсе, канешна…*» (Астравецкі р-н)[134]; паказальна таксама ўжыванне ў размовах інфармантаў выразу «*нашыя літвіны*», гл. вышэй). Варта падкрэсліць, што пачуцце «іншасці» фігуруе і ў інтравобразе саміх беларускіх літоўцаў: «*Гуды – гэта беларусы, яны сьчытаюцца палякі і пішуцца палякі, але як мы па-просту, па-літоўску гаворым няшчыра, па-жмудзку як во Вільнюс там, ці за Вільнюсам, так яны няшчырыя палякі, яны ніхто ня ўмеюць па-польску гаварыць*» (Воранаўскі р-н)[135].

На гэтым фоне вобраза мясцовых, «сваіх» літоўцаў, якія гістарычна пражывалі па-суседству з беларусамі памежнага рэгіена (параўн. «*Літоўцы былі яны здаўна. Гэтыя гіргуны ў нас здаўна былі. Гярвяцкія гіргуны то былі яны даўно, як я стала помніць*» (Астравецкі р-н)[136]) і з'яўляліся часткай іх рэальнай жыццевай прасторы, вылучаецца вобраз «акаянных», «заядлых», «чыстакроўных» літоўцаў – выхадцаў з розных этнаграфічных рэгіенаў Літвы, актыўнае знаемства з якімі адбылося пераважна ў другой палове XX ст. у выніку ўзросшай мабільнасці насельніцтва памежнага рэгіена. Своеасаблівай кропкай адліку фарміравання гэтага вобразу можна лічыць гістарычныя падзеі 1939 – 1940 гг., калі частка Віленскага краю паводле дамовы паміж Літоўскай Рэспублікай і Савецкім Саюзам увайшла ў склад літоўскай дзяржавы. Як вядома, пры ўсталяванні дзяржаўнай мяжы паміж Літвой і Беларуссю ў разлік браліся выключна палітычныя інтарэсы кіраўніцтва СССР, этнічныя ж межы, якія склаліся тут натуральным чынам, улічаны не былі. Узнікшая новая дзяржаўна-палітычная мяжа, якая рэальным чынам падзяліла жыццевую прастору мясцовага насельніцтва на «гэты» і «той» бакі і непасрэдна ўздзейнічала на яго далейшы лес, не магла не паўплываць і на вобраз суседняга народа. Гэтая, па-сутнасці траўматычная для свядомасці мясцовага славянамоўнага насельніцтва падзея не магла застацца без адпаведнай ацэнкі і інтэпрэтацыі: «*Літвін бег, бег, бег, бег і столп паласаты паставіў, каб болей сабе граніцы. Паваліўся і чуць не памер. А беларус вышаў, самагоначку гоніць, падняў, паглядзеў і ўсе. Беларусы – добрыя людзі, літвіны – благія. Яны – захватчыкі, каб ім пабольшэ, пабольшэ. І злыя, благія. … Каб зямлі большай хапіць, столп паласаты на плячах* [нес]*, каб болей. Бег, бег, бег, бег – чым болей загнаць кол, загнаў калок, паваліўся і памер на мейсцы пры калку*» (Астравецкі р-н)[137].

Не менш негатыўны характар маюць ацэнкі розных эпізодаў кароткай, але першай, таму даволі эмацыйнай камунікацыі з прадстаўнікамі новай літоўскай адміністрацыяй у 1939 – 40 гг., што нярэдка фігуруюць ва ўспамінах старэйшых жыхароў памежнага рэгіена (у дадзеным выпадку «чужынскаць» літоўцаў узмацнялася яшчэ і надзеленасцю іх уладнымі функцыямі):

«*Тут была літоўская* [адміністрацыя]*, дажа, еслі во як ідзеш па ўліцы ў Шумску, напрымер, «лабас» не скажаш, так яшчэ завязуць там, «пастарунак» называўся. … Эта ў гадзе можа было ў саракавых, ну да сорак першага году. Да вайны яшчэ было гэта. Я яшчэ, помню, маленькая была. Як паехалі ў касцел у Шумску і едзім, там пастарунак. Бо еслі тока ўмееш хоць адно слова па-літоўску. А очарадзі былі, стаялі там, нада там нейкія дзеньгі плацілі, нейкія пайкі давалі людзям. Ну, і ты стаіш, можаш стаяць трое сутак, а скажы адно слова па-літоўску – зразу пускаяць без очарадзі. І Літва была такая акаянная Літва, страшна людзей білі. Божа, Божа! А патом после вайны ўжо пашла Расія, пашлі камуністы, пашлі піянеры…*» (Вільнюскі р-н)[138].

«*А на Літве! На Літве аж, я знаю, раньша ж і Вільнюс быў польскі город. А літовцы ані как-то запалзлі в саракавым гаду. Здзелалі граніцу, Бог іх знает пачаму. Я жыла там, гдзе я жыла, дома, на самай граніцы – во, з горкі скоціся і з гэтай рэчкі ваду бралі. І так нам было цяжэло. А ані ідут там асматрівают. Курыца інагда пры-ы-ыг і праляцела праз эту рачушку. А рачушка што там? Во, такая*

[132] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Вайцюль (1927 г.н.) у в. Маркуны Астравецкага р-на.

[133] Зап. Вайткявічус В., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Станіслава Адамавіча Кіндара (1944 г.н.) у в. Быстрыца Астравецкага р-на.

[134] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Свілы (Рандановіч) (1935 г.н.) у в. Мужылы Астравецкага р-на.

[135] Зап. Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Тафілі Казіміраўны Шымялевіч (Комінч) (1935 г.н.) у в. Пеляса Воранаўскага р-на.

[136] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Вайцюль (1927 г.н.) у в. Маркуны Астравецкага р-на.

[137] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Соф'і Сімановіч (Казлоўскай) (1941 г.н.) у в. Малыя Сіранкі Астравецкага р-на.

[138] Зап. Унуковіч Ю. у 2009 г. ад Генуэфы Юльянаўны Валковіч (Родзь) (1936 г.н.) у в. Віндзюны Вільнюскага р-на.

во, як во за Вяйлею ту есць – па калена. Ну і што? Каровы пасем, а карова – што ей, будзіць стаяць около рэчкі? Мы стаім на гарэ, а ана вазьмет і прашла за рэчку. А мы баімся прайці, бо ані там шнырают эці пагранічнікі. Ані былі праціўныя літовцы. Ой, подлый народ! ... Цяжэло нам была. Патом смотрым тока эці кабылы такія – у іх жаж герб. Слупы такія, сталбы былі памаляваны, пакрашаны. Такія – красны, чырвоны пояс ілі как. Так смотрым ужэ снялі эці кабылы! Божа, как нам весело было! Але Літва так і асталася ў нас Літва. Хоць не было. Патом рускія зашлі, все-раўно ў нас – Літовская Рэспубліка называлася. Вот» (Астравецкі р-н)[139].

Гэты першы, у асноўным негатыўны вопыт камунікацыі жыхароў памежжа з «прышлымі» літоўцамі меў свой працяг і ў часы ваеннага ліхалецця 1941 – 45 гг., калі літоўцы нярэдка выступалі памагатымі мясцовай нямецкай акупацыйнай улады:

«*Раньша-то, браце, у Эйшышках павез дровы за немцамі. Гэта вайна была. А яны* [літвякі] *тэж памагалі немцам. Не ўмееш па-літоўску, то, браце, эй... Не дастанеш, мусіш наймаць, там цукру ці хлеба… А поляк, рускі – які бы не прышоў, і так, і так гаварыць, знайшліся б. Тэраз тут па-польску гаворань, ужо літвякоў няма, ужо Эўропа завладзеўшы*» (Шальчынінкайскі р-н)[140].

«*Яны ж тут ехалі праз веску* [літоўцы]. *Вот этыя чырвоныя колышкі. Літоўская сіня-цемная эта форма. Ну, а потым тут былі два іх – Юлюш такі, астаўшыся, і Казіс. Адзін – велькі, другі – малы. І хадзілі па хатах. Прышлі да хаты, а дзеці, як калісьці, тэраз ужо крэсла, там у хаце калісьці лавы былі, стол. Ну, і хлапцы хадзілі наўкола іх. А куры ў хаце былі. Раньшы ж куры былі зімой. Ну, гэта будзе, дастае эты кара́бін, будзе страляць. Мама гавора, а яны ж – па-літоўску, нашага языка не панімалі. Мама гавора: «Дык што? Дзеці пастраляеш?» Гавора, што будзе куры страляць...*» (Шальчынінкайскі р-н)[141]

«*Ну, літоўцы былі толька ў паліцыі. Паліцыянты былі літоўцы пры немцах*» (Шальчынінкайскі р-н)[142].

«*…так літоўцы пайшлі ж туды памагаць немцам. Тут аж былі аддалі аж па Катлоўку. Не па Катлоўку, а аж у Свір. Аддалі. Аж Свір быў літоўскі. Аж Вішнева. А Вішнева там ужо зрабілі Беларусь*» (Астравецкі р-н)[143].

Безумоўна, у гэтым выпадку літоўцы ўспрымаліся не проста як «чужыя», але яшчэ і як элемент варожай сістэмы, якая стварала пагрозу для існавання мясцовага сялянскага соцыума і адпаведна ўзмацняла негатыўныя адносіны да іх.

Такім чынам, з’яўленне ў «сваім» камунікацыйным асяроддзі прышлага «чужынца» («*Літвякі ў сябе жылі. А потым тэж да Вільні прыйшлі*» (Шальчынінкайскі р-н)[144]), ад узаемаадносінаў з якім наўпрост пачынаў залежаць жыццевы лад мясцовага селяніна, што апынуўся па той «бок» мяжы, непазбежна вяло да яго пастаяннай ацэнкі і інтэпрэтацыі з улікам канкрэтных жыццевых сітуацый. Гэты аспект узаемадачыненняў славянамоўнага і літоўскага насельніцтва паўднева-ўсходняй Літвы патрабуе, на нашую думку, асобнага грунтоўнага даследавання.

У савецкія гады вобраз літоўцаў у народнай свядомасці беларусаў памежнага рэгіена набые свае новае адценне і характарыстыкі. Сацыяльна-эканамічныя пераўтварэнні, якія ажыццяўляліся ў саюзных рэспубліках у 50 – 80-я гг. ХХ ст., вялі да развіцця інтэнсіўных міграцыйных і ўрбанізацыйных працэсаў. Цэнтрам актыўнай міграцыі насельніцтва памежнага рэгіена ў гэты час стаў горад Вільнюс («*А там усе змяшана, там палавіна беларусаў у Літве. Усе ж ехалі, у Мінск далей, а што тут да Вільні? Шэйсят кіламетраў. Вот усе і лезлі ў Вільню. Свабода была, куды хочаш. Цяперака, дык візы трэба. А тут ж едзь куды хочаш, на край света*» (Смаргонскі р-н)[145]; «*Там палавіна з нашай вескі толькі там. Мусі, чалавек пятнаццаць, а можа і болей у Вільнюсе. Во ў іх во тры, дачка і два сыны, у Літве. Вун там тожа ў Літве. А, Божа! Вун і з тэй у Літве… –* А чаму яны ехалі ў Літву? *– Работы там было многа, ехалі тады як саюз быў адзінакавы. Тутака. Там зарабатывалі. Сталіца ўсе такі, блізка. Ну і ехалі на заработкі*» (Астравецкі р-н)[146] і інш.). У гэты перыяд узрасла

---

[139] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Галіны Зюзанны Казіміраўны Матусевіч (Гульбіновіч) (1932 г.н.) у в. Даўнорышкі Астравецкага р-на.
[140] Зап. Багачунас С., Вайткявічэне Д., Унуковіч Ю. у 2008 г. ад Юзафа Вайцяховіча (1924 г.н. у в. Бутрыманцы) у в. Жлоўкты Шальчынінкайскага р-на.
[141] Зап. Мяшкова Н., Саладоўнік Н. у 2008 г. ад Яніны М. (1927 г.н.) у в. Паўлова (Мяркіс) Шальчынінкайскага р-на.
[142] Зап. Унуковіч Ю. у 2008 г. ад Баляслава Андрэевіча Шавэйкі (1925 г.н. у в. Кяйпуны) у м. Тургелі Шальчынінкайскага р-на.
[143] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Станіслава Матвеевіча Пазлевіча (1922 г.н.) у в. Маркуны Астравецкага р-на.
[144] Зап. Багачунас С., Вайткявічэне Д., Унуковіч Ю. у 2008 г. ад Юзафа Вайцяховіча (1924 г.н. у в. Бутрыманцы) у в. Жлоўкты Шальчынінкайскага р-на.
[145] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Івана Іванавіча Сідарэвіча (1940 г.н.) у в. Буякі Смаргонскага р-на.
[146] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Соф’і Сімановіч (Казлоўскай) (1941 г.н.) у в. Малыя Свіранкі Астравецкага р-на.

колькасць як кароткатэрміновых (наведванне родзічаў, набыцце неабходных тавараў, экскурсіі, адпачынак і інш.), так і доўгатэрміновых (сезонная праца, вучоба, служба ў войску і інш.) паездак беларусаў у Літву. Вядома, што апазіцыя «свой»-»чужы» асабліва ўзмацняецца калі чалавек пакідае межы «сваей» прасторы і сутыкаецца з нечым новым, незвычайным, незнаемым. Вяртаючыся з такіх падарожжаў, чалавек, як правіла, прывозіў павярхоўныя ўражанні, у якіх адлюстроўваліся яскравыя моманты «іншасці» наведаных мясцін, іх насельнікаў. Гэтыя ацэнкі часта катэгарычныя, глыбока абумоўленыя аксіялагічнай шкалою, уласцівай «свайму» лакальнаму свету [7, с. 195].

Менавіта ў гэты час у вобразе літоўцаў з'яўляецца матыў няправільна паказанай дарогі альбо адмовы ўвогуле яе паказаць, які ў вачах лакальнага чалавека з'яўляецца яскравым сведчаннем «іншасці», «іншых» альбо нават «чужых людзей» [7, с. 201]. «[Спытаеш] *дарогу ў Вільнюсе: «Скажыце, пажалуста, как выйці на Зарэччу?» Как і ні чуіць! І пашла! Вот какіе вы, літоўцы…*» (Астравецкі р-н)[147]; «*Што мы з імі* [літоўцамі] *нагаворым? Ім папытайся па-беларусоў, так яны змахлююць і не пакажуць у той бок, дзе магазін. У другі бок саўсем пакажуць. Мы ім не верым. Яны не любілі, што мы ездзілі да іх па муку, па хлеб, па ўсе*» (Астравецкі р-н)[148]; «*Я вот часта ездзіла ў Вільнюс за камунісцічэскія врэмена, па муку ездзілі. І вот, знаеце, мала каго там устрэціш, калі каторы адкрыта скажа: дзе магазін, дзе муку можна купіць. Нагергечуць, і зойдзеш у такі камыш, што ледзь выйдзеш. А ў нас гэтага няма. У нас спрасіў на беларускім языку – як не знае, то не знае, а як знае, так і скажа*» (Ашмянскі р-н) [8, с. 512 – 513].

Як правіла, камунікацыя з «чужым» абмежаваная да моманту крайняй неабходнасці [7, с. 188]. У аповядах старэйшых жыхароў памежнага рэгіена, якія ў савецкія гады нярэдка наведывалі Літву, такія моманты ў асноўным звязаныя са знаходжаннем у гарадской прасторы або дарозе. Гэта нядзіўна, бо менавіта там прадстаўніку лакальнай сялянскай супольнасці згубіцца было прасцей за ўсе, а падзел свету на «сваіх» і «чужых», які кожны раз выбудоўваўся падчас такой камунікацыі, дазваляў яму аднавіць пачуцце арыентацыі ў прасторы. Паказальны ў гэтым плане наступны вопыт кантакту з этнічнымі літоўцамі, набыты жыхаром памежжа пад час падарожжа па Літве: «*Па горам ехалі, пашлі вады да студні. Ну, да калодзеца вады набраць. І вядро забрала* [літоўка], *і не дала вады дажа. На Літве там. Ну, тады… «Э! – на мяне гавора, – Француз!» Называлі мяне. Францкевіч – так «французам» празывалі. «Ідзі ты! Ты ж там умееш па-літоўску». Я: «Гір-гір-гір». І вядро дала, і кружку дала, і ўсе! «Саво жмогус», «саво жмогус»!* [літ. *savo žmogus* «свой чалавек». – аўт.] *… Кружкі не давалі вады папіць. Народ такой, знаеш, акаянны!*»[149]. Як бачым, у дадзеным выпадку пасіўнага валодання лексікай «чужынца» было дастаткова, каб патрапіць пад катэгорыю «свой» іншаэтнічнага прадстаўніка і такім чынам атрымаць неабходную дапамогу ў «чужой» прасторы.

Аднак, моўны бар'ер, які ўзнікаў у час зносін беларусаў з этнічнымі літоўцамі (неадаптаванымі ў адрозненні ад сваіх супляменнікаў-літоўцаў памежнага рэгіена ў славянамоўнае асяроддзе), ствараў значныя перашкоды для іх эфектыўнай камунікацыі. Гэта вяло да далейшага развіцця негатыўнага вобразу «акаяннага», «заядлага» літоўца, які «наўмысна» не гаворыць на зразумелай мове:

«*Заядлы літовец, ен надта сваю нацыю любіць, не па-польску не гаворыць, не па-руску, не па-якому*» (Шальчынінкайскі р-н)[150].

«*Я ішоў з работы. Ну ўзялі з хлопцам бутылку, ідзем ужо ў абшчэжыція, ну я гавару, пайду за хлебам, а ты ідзі ў абшчэжыціе. Я прышоў за хлебам, за прылаўкам стаіць дзеўка-літоўка.*

– *Хлеба дай.*

Глядзіць на мяне.

– *Хлеба дай!*

Глядзіць. На прылаўку ляжыць баханка, я за баханку і да дзвярэй. Яна:

– *А кур? А кур?!* [літ. *kur* «куды». – аўт.]

Куда! «А кур-куда?» – начала кудахтаць. Я варачуюся, кажу:

– Скока?

– *Сяпцінoліка.*

Сямнаццаць капеек. Я дастаю тры капейкі, лажу на прылавак. Тады крычыць:

– Мала даў. Сямнаццаць капеек.

– *Нада было зразу казаць, - кажу.*

[147] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Іванаўны Свілы (Рандановіч) (1935 г.н.) у в. Мужылы Астравецкага р-на.

[148] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Соф'і Сімановіч (Казлоўскай) (1941 г.н.) у в. Малыя Свіранкі Астравецкага р-на.

[149] Зап. Унуковіч Ю. у 2009 г. ад Фелікса Іванавіча Францкевіча (1930 г.н.) у в. Кена Вільнюскага р-на.

[150] Зап. Багачунас С., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Генуэфы Канстанцінаўны Антановіч (1935 г.н.) у в. Кракуны Шальчынінкайскага р-на.

Яна ўжо не панімаіць. Ах, ты зараза!» (Смаргонскі р-н)[151].

«*Літоўцы то ненадта такія. Літоўцы надта такія заядлыя*» (Вільнюскі р-н)[152].

Асабліва паказальна гучыць аповяд пра «акаяннага» літоўца ў кантэксце гісторыі паказанай/непаказанай дарогі вуснамі беларускай жа літоўкі з Астравецкага раена: «*Ну, гэты каторы акаянны літовец, ен, значыцца, любя толькі Літву, а ўжо другіх, гэта, ужо не надта любя. Я калі паехала ў Коўна і так, ужо знаеш, даўно быўшы, думаю... Ну, гэта ўжо даўно... Гэта ўжо многа гадоў... Гэта гадоў ужо, можа, дваццаць якіх, а можа і болей. І думаю, даўно быўшы, ну хто яго знае? Можа, што памянялася, можа аўтобусы памяняліся ці што. Пашла на астаноўку. Стаю і ўжо ж чакаю аўтобуса. Падышоў аўтобус і я ну так пытаю, што вот: «На такую, на такую ўліцу, ну на які аўтобус сядаць?». Пытаю – маўчыць. А я па-руску ці па-беларуску, я так вот спрасіла. Маўчыць, нічога не кажа. Ну, усе. Я далей маўчу, ужо ж чакаем аўтобуса. Тая сабе стаіць, я сабе стаю. Ну, думаю, а што ж я цяпер? Ну, як гэта? Яшчэ трэба як пытацца. Ну, думаю, значыцца, не панімае, еслі ўжо нічога не атвічае. Значыцца, яна – акаянная! Я вот па-беларуску спрасіла, яна мяне ўжо не любя. Яна мне ні слова не сказала, дажа нічыво абсалютна. Няхай бы сказала, ну там: «Аш нясупранту»* [літ. *aš nesuprantu* «я не разумею». – аўт.] *ці што... А то нічаво! Патом я пастаяла-пастаяла – тут ужо і аўтобус. І я думаю: «Ну, буду спрашываць па-літоўску». Спрасіла я па-літоўску. Яна мне кажа, што і я на гэтую ўліцу еду! Я табе пакажу і дзе вылазіць. Па-літоўску як спрасіла. Усе! Даехалі. Яна мне паказала, дзе вылезці і пашла*»[153].

Тым не менш, штодзенныя зносіны беларусаў і літоўцаў у межах асобных працоўных калектываў, навучальных устаноў, сем'яў спрыялі разбурэнню негатыўных стэрэатыпаў адносна адзін аднаго. Добрае стаўленне да літоўцаў тлумачылася іх асабістымі якасцямі (працавітасцю, стараннасцю, гасціннасцю, адданасцю нацыянальным ідэалам і інш.), сяброўскімі кантактамі. «*Я на рабоце рабіў на «пяцерках» у Вільні, дваццаць пяць гадоў. Там і літоўцы, і яўрэі, і стараверы былі, якой тока нацыі! І з усімі ладзілі, і з усімі рабілі нармальна*» (Вільнюскі р-н)[154]; «*Як мы сразу прыехалі, літоўцы нам былі як радныя браты і сестры. Добрыя людзі. Няма што гаварыць. А потым як стала нейкая бунтаўніна, разваліўся эты Савецкі Саюз, дык тады і сталі адзін аднаго разбіраць. А так – самы дружны народ. Беларус беларуса так дружна не аднасіўся як гэтыя літоўцы. Ну, я рабіла ў Вілейцы* [Нова-Вільні. – аўт.], *так, о, Божа, дружны народ які!*» (Вільнюскі р-н)[155]; «*Як перш была граніца адкрыта, так я ў Вільнюс. Мала каторы дзень не былі ў Вільнюсе. Бывае, як скора з работы прыдзеш, раз – з'ездзіў.* -І як літоўцы? *– Харошыя людзі. Нічога дрэннага. Мне нравяцца, очань харошыя людзі*» (Смаргонскі р-н)[156]; «– А літоўцы ці добры народ? – *Ен мне кажыцца добры за тое, што ен стаіць за свае. Есць нейкае ў яго свае такое. А беларус ен неспасобен на гэта ваабшчэ. Яны во зрабілі. І так удалося*» (Вілейскі р-н)[157].

У адрозненні ад сітуацыі этнічнага памежжа, калі прадстаўнік суседняга этнасу з'яўляецца неадменным чыннікам традыцыйнай карціны свету, у астатніх рэгіенах Беларусі вобраз літоўцаў у народнай культуры складваўся толькі там, дзе мела месца прысутнасць апошніх як у рэальным (жыццевым), так і ў фальклорным вымярэнні. Трэба адзначыць, што інфармацыя пра літоўцаў (Літву), якая транслюецца сучаснымі СМІ, з'яўляецца нерэлевантнай для традыцыйнай свядомасці, арыентаванай, перадусім, на прадметна-пачуццевае ўспрыняцце рэчаіснасці, а не на афіцыйныя клішэ інфармацыйных агенстваў. Адсюль, адсутнасць вопыту рэальнай камунікацыі з прадстаўнікамі літоўскага этнасу можа азначаць і нулеморфнасць вобразу літоўцаў у канкрэтнай лакальнай культуры («*Мы не жылі, мы не знаем як яны там, тыя літоўцы. Не зра ж гаворуць, што каб пазнаць чалавека нада з ім паработаць ці пажыць. А мы не жылі, мы не знаем якія яны*»[158]). Падобная сітуацыя ўласцівая і для выпадку, калі мела месца адзінкавае і непрацяглае ўзаемадзеянне, што ў сваю чаргу не давала магчымасцяў для шырокіх абагульненняў адносна этнічнага характару: «*Быў жа адзін тут літовец. Вот этот каторы, ну гэта ўжо ва врэмя перастройкі па-моему, Косця такі са Светкай з гэтай Раінай жыў, быў яе жэніхом. Ну, а патом ен што та там наладзіўся і уехаў ен у сваю Літву. Ну хлопец быў нармальны, а хто іх там* [знае]. *А так я*

---

[151] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Вальдэмара Пятровіча Федаровіча (1940 г.н.) у в. Нестанішкі Смаргонскага р-на.

[152] Зап. Унуковіч Ю. у 2009 г. ад Ванды Іванаўны Баслык (1930 г.н.) у в. Паненская Касіна Вільнюскага р-на.

[153] Зап. Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Гэлены Браніслаўны Мацко (Рэміс) (1938 г.н.) у в. Мацкі Астравецкага р-на.

[154] Зап. Унуковіч Ю. у 2009 г. ад Франца Мілевіча (1942 г.н.) у в. Гяйбулі Вільнюскага р-на.

[155] Зап. Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Досі Спірыдовіч (Лукшык) (1944 г.н.) у м. Лаварышкі Вільнюскага р-на.

[156] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Марыі Ігнацьеўны Сідарэвіч (Вайцяховіч) (1940 г.н. у в. Рымдзюны) у в. Рымшаненты Смаргонскага р-на.

[157] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Канстанціна Пятровіча Чараповіча (1921 г.н.) у в. Чапельшчына Вілейскага р-на.

[158] Архіў гісторыка-філалагічнага ф-та ПДУ (АГФФ): Зап. Матошка А. у 2010 г. ад Іваноўскай Ніны Уладзіміраўны (1934 г.н.) у в. Азарцы Докшыцкага р-на.

літоўцаў не знаю» (Докшыцкі р-н)[159]; «Былі тут [літоўцы], жылі? *-Вот і была адна, ужо пахаронена. …* – А літоўцы – яны добрыя ці дрэнныя? – *А чаго гэта была... Геня! Яны ж нармальныя.* – А чым яны атлічаюцца ад беларусаў літоўцы? – *А я не знаю чым. Такі самы народ. Па-мойму. Такі самы народ. Есьлі не знаеш, дык і не пазнаеш, што яна літоўка*» (Вілейскі р-н)[160].

Аднак, у тых выпадках, калі вобраз літоўцаў займае пэўнае месца ў карціне свету лакальнай супольнасці, яго вытокі, у залежнасці ад сітуацыі, могуць істотным чынам адрознівацца. Асобны блок наратываў пра «літву» рэпрэзентуе фальклорную візію гісторыі і ўяўляе сабой шэраг тапанімічных паданняў пра аднайменныя пагоркі, гарадзішчы і пахавальныя помнікі. Практычна ва ўсіх паданнях падобнага тыпу (найбольш распаўсюджаных на паўночным захадзе Беларусі), літоўцы фігуруюць як прышлыя воіны (часам, волаты), што ваявалі (загінулі) у даўнюю вайну. Так, адносна гары Літоўка, што на Верхнядзвіншчыне, было зафіксавана наступнае паданне: «Я чула, што старыя расказывалі, што калісь даўно, гавораць, былі прыйшоўшы літоўцы сюды, за тое назвалі Літоўкай гэту гару. Дык гавораць, што літоўцы тыя – бальшыя людзі очэнь былі, асілкі. Яны ж, як тут ваявалі, дык з гэтай гары кідаліся каменнымі малаткамі. А мы малыя яшчэ сьмяяліся, што малатком ваявалі. І тыя малаткі, а яны ж цяжкія, гэтыя даўнія людзі закідвалі аж на Заточынскую гару. А гара тая ў Дабраплесе, за ракой, за Свольнай»[161].

Падобны тапанімічны пласт і яго фальклорная інтэрпрэтацыя ўласцівыя і для паўночна-заходніх рэгіенаў Расіі. Так, прафесар А.І. Папоў адзначае, «што датычыцца назваў, якія адносяцца да Літвы, то ў Азерным краі есць шмат паданняў, якія звязваюць гэтае імя з сопкамі, могільнікамі, а часам і гарадзішчамі. Найбольшая колькасць паданняў адносіцца да Пскоўскай вобласці, што цалкам зразумела з улікам яе геаграфічнага становішча і шэрагу вынікаючых адсюль прычын» [9, с. 110].

Так, напрыклад, «у Дольскай воласці Невельскага павета каля возера Дамыса паблізу вескі Калесава есць гара, якая называецца Серай, бо на ей шэры пясок. Кажуць, што гара гэта нібыта насыпана ў час нашэсця Літвы літоўскім войскам і нібыта ў сярэдзіне есць склеп, у якім захаваны вайсковая зброя і грошы» [10, с. 249].

Вобраз ваяўнічых літоўцаў, ландшафтна апрадмечаны археалагічнымі помнікамі і фальклорнымі вытлумачэннямі паходжання апошніх, мае пад сабой рэальны гістарычны грунт. У прыватнасці размова ідзе пра шматлікія набегі літоўскіх дружын на Полацкія і Пскоўскія землі ў XII – XIII стст. [11, с. 27 – 28]. Пры гэтым адзначым, што эпічны вобраз літоўцаў можа абсалютна не карэлявацца з уяўленнямі пра літоўцаў у сінхронным зрэзе. Дакладней, цэльныя ўяўленні пра літоўцаў, як этнічных суседзяў беларусаў на сучасным этапе, могуць адсутнічаць цалкам ці мець тэзісны, неразгорнуты характар.

Прынцыпова іншае ацэначнае гучанне мілітарны вобраз літоўцаў набывае ў кантэксце гісторыі Другой сусветнай вайны ў яе лакальным вымярэнні. Размова ідзе пра сітуацыю, калі адзінае па-сутнасці знаемства вяскоўцаў з літоўцамі адбывалася ў экстрэмальных ваенных умовах, дзе літоўскія і латышскія калабаранты фігуруюць у якасці жорсткіх і бязлітасных акупантаў. «*І літоўцы, і латышы. Яны ад немцаў былі. Ну, бывала, вот мы з сястрой выйдзем з хаты, хата ж на хутары, ідзем у кусты па брусніцы, а бацька: «Сядзіце ў хаце, ня швэндайце!» Насілавалі баб, маладых дзевак літоўцы гэтыя, латышы. Немцы так не рабілі, толькі калі адступалі. Былі, у часцях у іхных і літоўцаў было многа, яны дужа былі зверскія. Яны ў нас дзярэўні палілі, людзей жыўем палілі. Сабяруць людзей згоняць у хлеў нейкі, сабяруць і падпаляць*»[162]. Пры гэтым падкрэслім, што падобныя характарыстыкі літоўцаў не з'яўляюцца агульна распаўсюджанымі і есць актуальнымі толькі для рэгіенаў, дзе пакінулі пра сябе нядобрую славу карныя падраздзяленні літоўскай (латышскай) паліцыі. Больш таго, дакладная ідэнтыфікацыя «чужынцаў», як гэта есць у прыведзенай цытаце, можа адсутнічаць, а этнонімы «літовец» і «латыш» фігуруюць для рэспандэнта як сінанімічныя.

Сутнасна адрознае напаўненне і значна большую ступень дэталізацыі мае вобраз літоўцаў, які сфарміраваўся не на зломе жыццяладу, у сітуацыі вайны (апошняй, якая рэальна адбілася ў памяці старэйшага пакалення, ці гістарычна аддаленай, адлюстраванай на фальклорным узроўні калектыўнай памяці), але ва ўмовах мірнага супражывання беларусаў і літоўцаў-перасяленцаў. Даволі масавае перасяленне літоўцаў у Беларусь, галоўным чынам ва ўсходнія яе раены, адбылося ў канцы XIX ст. Асноўнай прычынай з'явілася праблема малазямелля ў Віленскай і Ковенскай губернях, а таксама магчымасць прыдбаць зямельныя надзелы на Беларусі па значна ніжэйшых коштах [12, с. 56]. Паводле матэрыялаў Першага ўсеагульнага перапісу Расійскай імперыі 1897 г., найбольш літоўцаў пражывала ў Магілеўскай губерні – у Аршанскім (1450 чал.), Сенненскім (797 чал.), Чавускім (459 чал.), Чэрыкаўскім (276 чал.) і Магілеўскім (252 чал.) паветах, у Віцебскай губерні – у Полацкім (308 чал.), Віцебскім (284 чал.) і Лепельскім (258 чал.) паветах, у Мінскай губерні – у Барысаўскім павеце (423 чал.) [12, с. 58].

---

[159] АГФФ: Зап. Матошка А. у 2010 г. ад Чучман Ліліі Пятроўны (1936 г.н.) у в. Гняздзілава Докшыцкага р-на.

[160] Зап. Вайткявічус В., Сакалавайтэ Л., Унуковіч Ю. у 2007 г. ад Івана Іванавіча Яўгеля (1925 г.н.) у в. Кастыкі Вілейскага р-на.

[161] АГФФ: Зап. Лобач У. у 2003 г. ад Чарнавок Валянціны Пятроўны (1916 г.н.) у в. Чарнавокі Верхнядзвінскага р-на.

[162] АГФФ: Зап. Філіпенка У. у 2009 г. ад Васілевіч Галіны Іосіфаўны (1927 г.н.) у в. Несцераўшчына Докшыцкага р-на.

Такім чынам, з канца XIX ст. у пазначаных вышэй рэгіенах літоўцы-перасяленцы становяцца для беларускіх сялян часткаю *рэальнай прасторы*, «якую сяляне могуць убачыць, засведчыць і штодзенна з ей судатыкнуцца» [13, s. 131]. Пры гэтым з'яўленне чужынцаў у межах «свайго» свету, жыццевай прасторы беларускіх сялян, прыводзіць і да зменаў семантычнай канфігурацыі традыцыйнага культурнага ландшафту. Дамы, паселішчы, угоддзі перасяленцаў, урочышчы, звязаныя з іх жыццядзейнасцю, а таксама сама іншаэтнічная група, яе мова і культура ствараюць новую рэальнасць прыродна-культурнай прасторы, якія тэрытарыяльна ўваходзяць у жыццевы абшар мясцовага насельніцтва, але яму не належаць, з'яўляючыся «чужой» як па сваім паходжанні, так і паводле прыналежнасці.

Адным з прыярытэтных для тутэйшых земляробаў з'яўляўся менавіта **сацыяльна-гаспадарчы вобраз літоўцаў**, які ўключаў у сябе шырокае кола уяўленняў не столькі аб сацыяльнай прыналежнасці «чужынцаў», колькі аб спосабах арганізацыі, прыемах і эфектыўнасці гаспадарання на зямлі. Менавіта функцыянальныя адносіны іншаэтнічных груп да зямлі – «маці-карміліцы» – шмат у чым прадвызначала базавы характар уяўленняў пра іх у беларусаў, якія яшчэ ў канцы XIX ст. у большасці сваей з'яўляліся сялянамі.

У адзнаках літоўскіх перасяленцаў паўсюдна і аднолькава ўстойліва пераважаюць такія якасці, як працавітасць, практычнасць, схільнасць да сельскагаспадарчых інавацый. «*Гэта так называўся Літоўскі Завулак. У двацатым гаду яны, калі прыехалі, купілі тут зямлю. Ну вот сколькі іх было: Шумельніс, Антанавічус, Губілус. І яшчэ чацверты... За грошы купілі тут зямлю. Было, а зарас толькі два чалавекі. Яны добрыя былі хазяева. О, што ты! У іх во тут, каля кладбішча, так, каб сена ўзяць, зробілі плаціну, а тады ужо пад сенакос ваду спускаюць і тады косюць. Разумныя такія былі*» (Глыбоцкі р-н)[163]; «*Адно то што знаеце, што ў нас было, яны былі такія, як вам сказаць… Ну… Умелі! У іх дажа… самі вот… сельхоз этыя інвентары самі гатовілі. І ўсе. Дажа вот мы, палякі этыя – эта гультаі былі!* – А літоўцы яны вот? – *А барані Бог! Такія рабацягі, такія рабацягі былі*» (Полацкі р-н)[164].

У сваю чаргу, заможнасць літоўскіх гаспадароў магла павялічваць сацыяльную дыстанцыю з тымі мясцовымі сялянамі, што ў маемасным плане саступалі перасяленцам. Падобнае адмежаванне ўспрымалася карэннымі жыхарамі, як праява ганарлівасці перасяленцаў. «*Яны такія самалюбівыя. Ну яны такія гордыя. Чалавека прыняць ці ўгасціць – гэта значыць, што ты ніжа іх. Ну гордыя. Яны, напрымер, знаді, які ты быў, а яны былі многазямельныя. А в то ўрэмя зямля была… у тое врэмя, хто зямельны, можат чалавек качэствам і не варты, а раз ты зямельны значыць... Многа зямлі было ў іх*»[165].

У рэгіенах, дзе пераважала праваслаўнае насельніцтва, канфесійная прыналежнасць літоўцаў выступала адначасова і як этнаідэнтыфікацыйны маркер: «*Ну там адны такія лецвякі былі, звалі іх лецвякі, а што гэта такая за парафія, лецвякі, я не знаю. Абыкнавеныя людзі былі, толькі яны па-польску ў касцел хадзілі, а мы ў цэркаў*»[166]. Канфесійнае і этнакультурнае адрозненне літоўцаў пачаткова ўтварала бар'ер і для міжэтнічных шлюбаў, што было характэрна для першых пакаленняў перасяленцаў. Аднак, з цягам часу гэтыя фактары перасталі адыгрываць функцыю адмежавання літоўскай этнічнай групы ад мясцовага насельніцтва. «–А вот скажыце, літоўцы, ці жаніліся яны між сабой, ці і з палякамі тожа, і з беларусамі? - *Вы знаеце што, раньшы, прымерна і палякі, і літоўцы, гэта папробуй толькі праваслаўны бы ўзяць паляка. Бацькі сразу – развод!* – А літоўцы з палякамі ці жаніліся? – *Барані Бог!* – Толькі паміж сабой? – *Толькі между сабой!* – Так усяго ж пяць сямей было? Пяць фамілій? – *Ну так яны, ужо ж дзеці тады сталі. А во ўжо тады посьлі, тады паявіліся там і польскія, і дажа і яўрэі. Дажа адзін у нас літовец, дык дажа на яўрэйцы жаніўся*» (Полацкі р-н)[167]; «– А не было вот такога, што яны [літоўцы] з меснымі ці жаніліся, ці бралі жонак, ці можа замуж выхадзілі? – *Палячык ці гэтых бралі? Бралі, хоць бацькі і не хацелі, што не адный веры, но але ж як палюбяць адзін аднаго, на бацькоў не глядзелі. А вот ужо крэсціць, рабенка, ужо еслі бацька польскі, то ўжо будут толькі дзеці польскія, па яго, па бацьку*» (Глыбоцкі р-н)[168]; «*–Я ж вам гавару: маей мамы брат, што жаніўся на літоўскай, на літвячке.* – І як іх звалі? – *Дэгіс. Яе фамілія – Дэгіс. А маей мамы брата – Сіліванаў. Во што мае два дваюрадныя браты пабралі родныя сясцер. Адна звалася Юля, а другая Тэфіля.* – А гаварылі яны на якім? – *А гаварылі яны так, як і мы, па-беларуску*» (Ушацкі р-н)[169].

Як і латышскія перасяленцы, літоўскія сяляне не мелі праблем з моўнай адаптацыяй у асяродку беларускіх сялян і цудоўна авалодвалі мясцовай гаворкай. Выключная адданасць роднай літоўскай мове была ўласцівая толькі для старэйшых пакаленняў перасяленцаў: «*Ну яны, знаеце што, гэта яны ўжо старыкі – яны ўсе врэмя на сваем*

[163] АГФФ: Зап. Аўсейчык У. у 2010 г. ад Скарбатуна Антона Лявонавіча (1927 г.н.) у в. Рускі Завулак Глыбоцкага р-на.
[164] Зап. Вайткявічус В., Вайткявічэне Д., Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Бардашэвіч Казіміры Міхайлаўны (1921 г.н.) у в. Усомля Полацкага р-на.
[165] АГФФ: Зап. Аўсейчык У., Круткін А., Пятроў І. у 2010 г.ад Радзюша Васілія Філіпавіча (1928 г.н.) і Радзюш Марыі Емельянаўны (1938 г.н.) в. Рускі Завулак Глыбоцкага р-на.
[166] АГФФ: Зап. Аўсейчык У. у 2010 г. ад Анашкевіч Любові Мікалаеўны (1935 г.н.) у в. Шо Глыбоцкага р-на.
[167] Зап. Вайткявічус В., Вайткявічэне Д., Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Бардашэвіч Казіміры Міхайлаўны (1921 г.н.) у в. Усомля Полацкага р-на.
[168] АГФФ: Зап. Аўсейчык У. у 2010 г. ад Анашкевіч Любові Мікалаеўны (1935 г.н.) у в. Шо Глыбоцкага р-на.
[169] АГФФ: Зап. Аўсейчык У., Круткін А. і Селях А. ад Мацюшонак Юліі Мікалаеўны (1924 г.н.) у в. Зерчаніцы Ушацкага р-на.

языке, а посьля, калі паявіліся этыя школы, патом ужо свой язык – беларускі» (Полацкі р-н)[170]. Аднак, калі латышская мова нярэдка ўспрымалася беларускімі вяскоўцамі як падкрэслена «чужая», таемная і практычна не з'яўлялася аб'ектам перайманння [14, с. 55], то беларуска-літоўскае моўнае ўзаемадзеянне можна ахарактарызаваць як сітуацыю ўзаемнага ўзбагачэння, што было і вынікам, і гарантам прыязных, сяброўскіх адносінаў. «*Ай, у нас усякіх было! Былі літвіны, і я умею па-літоўску гаварыць. Была цэлая дзярэўня гэтых літвінаў, усі літоўцы. Літоўка была ў мяне падруга, дык я гэтак па-літоўску умею гаварыць тожа. Хлеб гэта – «долгус», «валгаць» – везці, «пенус» – малако, «карвіс» – карова, «аркліс» – конь, «кумяла» – кабыла, «бяр'юкіс» – малец, «маргейта» – дзяўчына, «гыржу» – красівая. Мы пайдзем на вечарынку, а каторыя ж ня ўмеюць гаварыць гэтак па-літоўску, мы кажам «гыржу маргейта», гэта «красівая дзеўка» мы кажам, а ніхто ж ні знаіць, што мы гэтак кажым*» (Мерскі р-н)[171]; «*Ну і вот тады сабяромся мы ўжо такой ня то што… алі мы ўжэ – любапытства. Ну вот – как то называецца, как то называецца? Вот, прымерна, вот: «Ва шыту бярнюку». «Ва шытас бярнюкас лабэй гражус!» Эта ўжэ: «Вот этат парэнь очань харошы!». «А, ва шыту мярготас…»* [усе смяюцца]. -Так і Вы многа слоў па-літоўску знаеце? – *Ну, пражывалі, ну так жаж…* – Так вот паміж сабой як разгаварывалі – літоўцы, беларусы, палякі? На якім языке? – *Не. Адзін язык – беларускі*» (Полацкі р-н)[172].

Моўнае ўзаемадзеянне закранула нават знахарскія веды, прынцыпова не прыназначаныя для шырока кола людзей. У прыватнасці, на Полаччыне й дагэтуль бытуюць замовы, літоўскія паводле свайго паходжання, але адаптаваныя ў моўным плане для тутэйшых карыстальнікаў: «Перкунова страла, адшыбі проч злых духаў ад маей скацінкі»; «Перкуна-Перкунса, бегі чырэй, бегі вперод, беры весь нéдуг. Перунсо, сваімі дзевяцьцю сынавьямі, буду (будзе?) гнаць цябе, ісчэзні. Амін!» [15, с. 93, 112].

Разам з тым, нягледзячы на збольшага пазітыўныя характарыстыкі, вобраз літоўцаў, як «сваіх чужых» мог мець і спецыфічнае негатыўнае прачытанне, суаднесеная з міфалагічнай небяспекай усіх «чужынцаў» у традыцыйнай карціне свету. Іншасць літоўцаў, на думку мясцовых жыхароў, магла выяўляцца не толькі ў побытавых адрозненнях (традыцыйная кухня, адзенне), але і ў тым, што «чужынцы» выступаюць як носьбіты (прычына) хваробы: «*Па другому ядуць, што ты, адзежа другая. Яны мыліся, і я пасля іх пайшоў у баню. Так як пашлі часацца ў мяне і па целе* [прышчы]. *Гэта ад літоўцаў, канешне ад іх. Але яны нічога* [да нас], *і мы да іх нічога, у нас хутар атдзельны ніякіх гэтых свар з імі не мелі*» (Глыбоцкі р-н)[173].

Аднак, калі падобныя выпадкі ў адносінах з літоўцамі-суседзямі былі адносна рэдкімі і не здольнымі колькі-небудзь істотна паўплываць на пераважна станоўчы іх вобраз, то ў дачыненні да наезжых літоўцаў, якія з'яўляліся ў межах «свайго» свету ў сакральна вылучаны прамежак часу (свята, фэст) маглі выкарыстоўвацца скрайне негатыўныя характарыстыкі. «Яно і было, мусіць, фтарога пастаянна [фэст у Будславе]. І, казала [бабуля расказчыцы], гэдак з'їжаліся ліцьвякі – яна ўсе казала – і дужа кралі рабят. Ну, літоўцы. Ну, дык казала, гэткія благія гэтыя літоўцы былі, гэдак кралі рабят, на гэтым жа ж, як з'їжаліся. Казала, дужа вялікія сьезды былі, прыізжалі.., прадавалі там, і ружанцы, і кнішкі, ну, словам, усякае касьцельнае, і пячэнне там прадавалі, як панаізжаюць, і, кажыць, кралі рабят. Што яны з рабятамі рабілі? Рабілі на калек. Выпалівалі вочы, сьляпыя. А тады вазілі па гэткіх кірмашах, панімаіш? Кажыць, як выйдзіш с касьцела, тык многа-многа рабят сядзіць, той там абы-які рабенак – гэдак дарылі іх, гэдак надарывалі гэтых рабят людзі, каторыя на сьезды прыязжалі. Вот, кажыць, укралі яны дзевачку. Гэта ужо йіна, казала, відзіла, як білі йіх. А як папрыйізжаюць жа ш на кірмаш – тока ш на конях, панастаўляюць коней і гэтыя аглоблі, аглоблі. І вот, кажыць, дарыла баба дзевачку і кажыць: «А што табе?». А йіна кажыць: «Мяне ўкралі і вочкі мне выпалілі, і ат мамы ат маей і атвязлі, і возюць мяне па кірмашах». Дык казала баба, як сабраліся мушчыны, як пахваталі гэтыя аглоблі – сколька іх там было, аднаго, кажыць, на смерць забілі. А гэдак паламалі, усе ім пабілі, гэтым ліцьвікам. Бо толька ліцьвякі гэдак прыізжалі у Будслаў і гэдак во рабят кралі...» [16, с. 93, 112].

Такім чынам, аналіз этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў паказвае, што вобраз літоўцаў у беларускай народнай культуры можа істотным чынам вар'іравацца ў залежнасці ад канкрэтнай сітуацыі рэпрэзентацыі гэтай катэгорыі «чужынцаў» у межах лакальнага культурнага ландшафту. З аднаго боку, размова можа ісці пра ваяўнічую «літву» легендарных часоў, прысутнасць якой у міфапаэтычнай карціне свету доказна апрадмечана археалагічнымі помнікамі. З другога боку, найбольш разгорнуты і пераважна пазітыўны вобраз літоўцаў сфармаўваўся ў выніку шчыльнага суседства і ўзаемадзеяння ў межах «свайго», вясковага свету, калі найбольш характэрнымі рысамі літоўскіх перасяленцаў лічацца працавітасць, гаспадарлівасць, камунікабельнасць і культурная адкрытасць, што, у сваю чаргу, не адменяе патэнцыйнай пагрозы з іх боку, якая мае хутчэй міфалагічны, а не рэальны характар.

[170] Зап. Вайткявічус В., Вайткявічэне Д., Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Бардашэвіч Казіміры Міхайлаўны (1921 г.н.) у в. Усомля Полацкага р-на.

[171] АГФФ: Зап. Круткін А. у 2010 г. ад Карбоўскай (Шумуковіч) Любові Еўстаф'еўны (1922 г.н. у в. Баркоўшчына Мёрскага р-на) у в. Янкава Полацкага р-на.

[172] Зап. Вайткявічус В., Вайткявічэне Д., Унуковіч Ю. у 2006 г. ад Бардашэвіч Казіміры Міхайлаўны (1921 г.н.) у в. Усомля Полацкага р-на.

[173] АГФФ: Зап. Аўсейчык У. у 2010 г. ад Скрабатуна Антона Лявонавіча (1927 г.н.) у в. Рускі Завулак Глыбоцкага раёна.

ЛІТАРАТУРА

1. Белова, О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О.В. Белова. – М.: «Индрик», 2005. – 288 с.
2. Чеснов, Я.В. Этнический образ / Я.В. Чеснов // Этноязыковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 58 – 85.
3. Anglickienė, L. Kitataučių įvaizdis lietuvių folklore / L. Anglickienė. – Vilnius : Versus aureus, 2006. – 278 p.
4. Бгажноков, Б.Х. Этнические образы, общение, личность / Б.Х. Бгажноков // Личность в системе национальных отношений / Актуальные проблемы национального и интернационального в духовном мире советского человека. Выпуск 3. – Баку: Элм, 1985. – С. 78 – 90.
5. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т.: уклад. Ю.Ф. Мацкевіч [і інш.]; рэд.: Ю.Ф. Мацкевіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – Т. 1: А – Г. – 511 с.
6. Federowski, M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materjały do etnografji słowiańskiej zgromadzone w latach 1877 – 1905. – Warszawa, 1935. – T. IV: Przysłowia, żarciki, wyrażenia stałe oraz zagadki ludu, mieszczan i zagrodowców z okolic Grodna, Sokółki, Białegostoku, Bielska, Wołkowyska, Słonima, Nowogródka, Słucka, Lidy, Wilejki, Święcian i Oszmiany.
7. Мазько, Э. Падарожжа па-за лакальнасць: «нашыя» людзі паміж «сваім» і «чужым» светам / Э. Мазько // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej = Памежжы Беларусі ў міждысцыплінарнай перспектыве / red. E. Smułkowa i A. Engelking. – Warszawa: DiG, 2007. – С. 179 – 208.
8. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]. – Мінск: Выш. шк., 2006. – 736 с.
9. Попов, А.И. Следы времен минувших. Из истории географических названий Ленинградской, Псковской и Новгородской областей / А.И. Попов. – Л.: Наука, 1981. – 206 с.
10. Легенды і паданні / Склад. М.Я. Грынблат і А.І. Гурскі; рэд. А.С. Фядосік. – 2-е выд., дап. і дапрац. – Мінск: Бел.навука, 2005. – 552 с.
11. Сасноўскі, Д.А. Да пытання аб ідэнтыфікацыі тэрміна «Літва» (канец XII – XIII ст.) / Д.А. Сасноўскі // Весці ПДУ. Серыя А. Гуманітарныя навукі. – 2000. – № 1. – С. 26 – 31.
12. Внуковіч, Ю.І. Літоўцы Беларусі: этналагічнае даследаванне / Ю.І. Внуковіч. – Мінск: Беларус. навука, 2010. – 170 с.
13. Pelcowa, H. Przestrzeń jako sposób postrzegania świata przez użytkowników gwary / H. Pelcowa // Przestrzeń w języku i w kulturze. Problemy teoretyczne interpretacje tekstów religijnych. – Lublin, 2005. – S. 125 – 135.
14. Лобач, У.А. Латвія і латышы ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў Падзвіння XIX – першай паловы XX ст. / У.А. Лобач // Веснік ПДУ. Серыя А. Гуманітар.навукі. – 2009. – № 7. – С. 51 – 60.
15. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1. / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк : ПДУ, 2006. – 148 с.
16. Народныя скарбы: дыялекталагічны зборнік: да 80-годдзя А.А. Крывіцкага / Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут мовы і літаратуры імя Я. Коласа і Я. Купалы; рэд. Л.П. Кунцэвіч. – Мінск : Правы і эканоміка, 2008. – 378 с.

БЕЛАРУСКАЕ ПАДЗВІННЕ ПРАЗ КАНЦЭПТ «РАДЗІМА» Ў ПАЭЗІІ СЯРГЕЯ ПАНІЗНІКА

канд. філал. навук, дацэнт С.М. ЛЯСОВІЧ
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

Даследуецца склад канцэпта «Радзіма» на матэрыяле паэзіі Сяргея Панізніка шляхам ад аналізу моўнага матэрыялу да фарміравання ўяўлення пра канцэпт. Выяўлены склад намінатыўнага поля канцэпта, вобразы, далучаныя ў ядро канцэпта (бераг, мацярык, Дзвіна), а таксама тыя, што прадстаўляюць яго перыферыю (вобразы памяці, мовы, радаводнага дрэва). Праз аналіз дыстрыбуцый устаноўлена значнае месца мясцін і культурных рэалій беларускага Падзвіння ў светабачанні паэта. Разгляд моўнай карціны свету мастака слова паказаў, што ў асэнсаванні сваей еднасці з роднай зямлей і сваіх вытокаў паэт суадносіць сябе з вобразамі абаронцы, сейбіта, ткача і ганчара. Устанаўліваецца сувязь сістэмы складнікаў канцэпта «Радзіма» з адметнымі рысамі традыцыйнай беларускай культуры.

Канцэпт як адзінка сувязі мовы і культуры захоўвае ўяўленні народа, выконвае трансляцыйную функцыю. Цікавасць для даследавання ўяўляюць аўтарскія канцэпты, бо імі абагачаецца моўная карціна нацыянальнай мовы, і, акрамя таго, канцэпт дазваляе меркаваць пра знакавыя рэаліі для таго ці іншага аўтара. Радзіма – паняцце, якое не абміне ў сваей творчасці ні адзін выдатны паэт. Мэтай працы было прааналізаваць змест канцэпта

«Радзіма» на матэрыяле творчасці С. Панізніка. С. Панізнік нарадзіўся ў весцы Бабышкі Міерскага раена Віцебскай вобласці, таму цікавасць уяўляе прадстаўленасць Беларускага Падзвіння ў творчасці аўтара.

Даследаванне канцэпта прадугледжвае вызначэнне яго структурных элементаў. С. Варкачоў вылучае ў канцэпце паняційны складнік (прыметавая і дэфініцыйная структура), вобразны складнік (кагнітыўныя метафары, якія падтрымліваюць канцэпт у свядомасці) і значнасны складнік – этымалагічныя, асацыятыўныя характарыстыкі канцэпта, якія вызначаюць яго месца ў лексіка-граматычнай сістэме мовы [1, с. 7]. З. Папова і С. Стэрнін вылучаюць тры базавыя структурныя кампаненты канцэпта – вобраз, інфармацыйны змест і інтэрпрэтацыйнае поле [2, с. 106]. Відавочна, што розныя даследчыкі пазначаюць выразную трохчастковую структуру канцэпта, якая можа выявіць у поўным аб’еме яго змест.

Кожная з частак у розных аспектах прадстаўляе канцэпт. Вобразны кампанент у структуры канцэпта складаецца з двух элементаў – перцэптыўнага вобраза і кагнітыўнага (метафарычнага) вобраза, якія ў аднолькавай ступені адлюстроўваюць вобразныя характарыстыкі канцэптуалізаванага прадмета ці з’явы [2, с. 109]. Наяўнасць вобраза ў структуры канцэпта падмацоўваецца суаднесенасцю з прататыпам. Інфармацыйны змест – гэта звычайна дэфініцыйны мінімум прымет, якія вызначаюць сутнасць канцэпта, блізкі да слоўнікавага азначэння ключавога слова канцэпта. Інтэрпрэтацыйнае поле канцэпта ўключае кагнітыўныя прыметы, якія пэўным чынам інтэрпрэтуюць асноўны інфармацыйны змест канцэпта, вынікаюць з яго, уяўляюць сабой пэўныя выніковыя веды або ацэньваюць яго.

Выяўленне інфармацыйнага зместу канцэпта звычайна пачынаецца з высвятлення лексікагарфічнага значэння слова. У тлумачальным слоўніку прадстаўлена наступнае азначэнне лексемы радзіма: «1. Бацькаўшчына, родная краіна. 2. Месца нараджэння, узнікнення, паходжання каго-чаго-н.» [3, с. 533]. Удакладненне інфармацыйнага зместу канцэпта магчыма праз мадэляванне яго намінатыўнага поля. Па-першае, былі выяўлены прамыя намінацыі канцэпта шляхам вызначэння сінонімаў і сінанімічных спалучэнняў да ключавога слова «Радзіма»:

Айчына (айчына): «*І стане абнадзейнай, зямлей не на пастой, – **Айчынай** непадзельнай, Вялікаю, Сьвятой!*» [4, с. 20]; «*Столькі чорнага ў **Айчыне** роднай, Белай...*» [5, с. 98]; «*...варожая смялела раць і меншала сыноў **Айчыны***» [6, с. 25].

– старана (Старана): «*Мяне адплата не міне, калі ў **суроднай старане** зямлі не пакланіцца...*» [7, с. 70]. «*Хоць на калючым снезе – а ў **роднай старане***» [7, с. 60]. «*...я зь берагам і небам прывыкаю да новага сьвятла над **роднай Стараной***»[4, с. 48].

– зямля (ЗЯМЛЯ, зямелька): «*Я ў гэтую праменную **ЗЯМЛЮ** хачу лістом уткнуцца незжаўцелым*» [7, с. 67]. «*Стаю прад табою, мой Вою, крывіцкай зямлею каханы*» [5, с. 11] «*Чужой няма ніводнай краскі. На галасы **зямелькі** наскай сьцякае з пэндзля промня кроў...*» [4, с. 25]

– Беларусь: «*...і **Беларусь** пякучай ласкай шчабеча між чужых муроў*» [4, с. 25].

– Белая Русь: «*А што беларус выбірае – ці **Белую Русь**, ці скон?*» [7, с. 56].

– край (Край): «*Радзінны **край** – не дача, не кашалек тугі*» [7, с. 100]. «*...хоць і жыву з парушанай гармоніяй, ня рыпну – у мароз – на цэлы Край*» [4, с. 132].

– краіна: «*Адчуў: жыцьці векавыя пад небам Радзімы жывуць. **Краіне** ўваскрэсенай – праца. Айчыне – пачэсны пасад*» [4, с. 65].

– Бацькаўшчына: «*І **Бацькаўшчыну**, зь якой галее, ен піша зь літаркі малой*» [4, с. 144].

– прасторы: «*...бо **радаводныя прасторы** сівой гісторыяй жывуць*» [4, с. 41].

Праз азначэнні да сінанімічнага шэрагу выяўляюцца наступныя прыметы канцэпта: *святая, крэўная, «малая», (*радзіма*), радзінны, прыдзьвінскі* (край)*, праменная, крывіцкая, наская, слынная, богам дадзеная, абнадзейная, шчаслівая* (зямля)*, уваскрэсеная* (краіна)*, непадзельная, Вялікая, Сьвятая, родная, Белая* [Айчына), *суродная, родная, айчынная* (старана), *крывіцкая, вечная* (Беларусь).

Пры аналізе паэзіі С. Панізніка ў намінатыўнае поле канцэпта далучаліся не толькі прамыя намінацыі канцэпта (слова «радзіма» і яго сінонімы), але і геаграфічныя назвы, што непасрэдна звязаны з другім слоўнікавым азначэннем радзімы – месцам нараджэння паэта і бліжэйшым рэгіенам: Прыдзівінне, Бабышкі, Лявонпаль, Цінкаўцы, Мерыца, Волта, Дзісна, Дзісенка, Сар’я, Сар’янка, Дрыса, Асвея, Полацк, Жоўніна і інш. Па-рознаму найменнямі прадстаўлены блізкі паэту Лявонпаль: «***Лявонава поле** – айчынная песня мая*» [7, с. 92]; «***Лявонпаль** – радаводны маўзалей*» [4, с. 14]; *«О, **Leon Polis**! Вечна будзь мне і Прыдзвіннью за сталіцу!»* [4, с. 16]. Можна меркаваць, што апошняе найменне паэт выкарыстаў невыпадкова. Аўтар так ці інакш імкнецца суаднесці сваю радзіму з еўрапейскай прасторай: «*Эўропу распазнаць я змог, бо гэта ж Беларусь жывая... ...і ўсе – з мацерыка Эўропы!*» [4, с. 17]; «*Ток разбураны (наш Калізей) сто гадоў не гадуе гусей*» [4, с. 17].

Тапонім «Лявонпаль» натуральна далучаецца ў ядро канцэпта радзіма. Як прызнаецца С. Панізнік у адным з артыкулаў, «Бабышкі – Лявонпаль – мая Вялікая Радзіма.

Толькі ж няма адной песні на ўсю Беларусь, няма аднаго танца на ўсю Беларусь, а есць песня маей мамы з былых Бабышак, полька «на лен» з-пад Лявонпаля. ... Як няма і сонца па-над усей Беларусяй.

Я ўсе гэтыя гады жыву толькі тым сонцам, якое садзілася ў хвалі Дзвіны, уяўляю толькі тую поўню, якая вісела над борам па дарозе на Грудзінава» [8, с. 42]. Гэтая ж думка паўтараецца і ў вершаваных радках: «*Няма «малой» радзімы на Волце, на Дзьвіне*» [4, с. 19]; «*Была малой радзіма, а з намі – узрасла*» [4, с. 20]. Такое азначэнне месца нараджэння зразумелае, бо паводле А. Бельскага, «Радзіма – гэта бацькі, прашчуры, лад жыцця і побыту, той асяродак, дзе чалавек сталее і набывае ўнутраную еднасць з роднымі людзьмі, прыродай, усведамляе сваю непарыўную повязь з мілым кутом дзяцінства» [9, с. 5].

Аўтар акрэслівае сваю радзіму шляхам саманамінацыі: «*Я мерскі малец*»; «*Прыдзьвінскі малец...*» [4, с. 18]. У адносінах «чалавек – Радзіма» суб'ект мае вырашальнае значэнне як у вызначэнні межаў радзімы, так і ў існаванні гэтага паняцця: «*Без нас Радзімы не было б*» [5, с. 72]; «*А буду я н і ч ы й, – і белы боль адужае айчыннае ўзбярэжжа*» [4, с. 18]. Аўтар адчувае адказнасць за квітненне радзімы. Лірычны герой уяўляе сваю смерць з рэфлексіяй на мясцовасць, паэт быццам бы сцвярджае сувязь жыцця кожнага (свайго ў прыватнасці) з лесам радзімы, таму радзіма не можа не рэагаваць на страту сваіх адданых сыноў: «*Затоіцца Прыдзьвінне, калі я буду зыбацца ў смалістай дамавіне*» [4, с. 44].

Але варта згадаць пра тое, што асэнсаванне гістарычных каранеў роднага краю нараджае яшчэ і іншыя намінацыі як зямлі, народа, так і саманайменаванне аўтара: «*Мы – літва»; «Прыдзьвінна я крычу: «Ліцьвінна крывічу!*»« [4, с. 45]. У вершы «Вялікае княства Беларусь» паэт згадвае найменні, якімі называлі людзей беларускіх земляў у розны час: «*Засталіся бажніцы пры беразе. Паплылі крывічы – у маўчаньне*», «*Праплывалі ліцьвіны – сарматамі*». Рака тут – метафара плыні часу. Тым не менш аўтар перакананы, што «*Анікуды Айчына не дзенецца, не сплыве Беларусь у маўчаньне!*» [4, с. 38]. Прычыны такой упэўненасці ў тым, што не назва захоўвае Радзіму: «*Не засмуціцца ен, перназваны, край мой прыдзьвінскі: коціцца коўшыкам, круціцца збанам вершык ліцьвінскі*» [4, с. 37]; «*Мы суайчыннасьць, мы народ: у сугалосьсі над Дзьвіною гучыць лірычнаю струною і нашай крэўнасьці акорд*». Народ асэнсоўваецца менавіта як людзі адной зямлі. І важна захоўваць не столькі назвы, а адчуванне повязі з роднай зямлей.

Перыферыю канцэпта складае вобразны кампанент. Мяркуем, пры даследаванні на матэрыяле мастацкай літаратуры менавіта гэты складнік канцэпта ўяўляе найбольшую цікавасць. Варта вылучыць найбольш яскравыя вобразы, звязаныя з паняццем «радзіма» ў паэзіі С. Панізніка.

«*Ля Дзвіны карэнні роду*» [5, с. 38]; «*А родам я – прыдзвінскі*» [7, с. 108], – згадвае паэт, пазначаючы сувязь сваіх каранеў з ракой, якая займае ў вобразнай сістэме адно з цэнтральных месцаў. Зборнік паэзіі «Пры сьвячэньні...» складаецца з сямі ратаў, першая з якіх мае назву «На падкове Дзьвіны». Аўтар у першым жа вершы згадвае, што «*Рака – не мяжа...*» [4, с. 8]. Аднак менавіта рака разам з прыбярэжнымі мястэчкамі акрэслівае тэрыторыю, пра якую аўтар кажа, што «*У сьвеце падобнай няма стараны...*»: «*У Друю ўтыкаліся сьцеблы, у Дрысу, а стрэлы ўпіваліся ў сьцены Дзісны... Вы гляньце на карту, памацайце рысу: ляжыць мацярык на падкове Дзьвіны*». Аўтар невыпадкова ўжывае лексему «мацярык», якой называюць вялікую частку сушы, абмываемай марамі і акіянамі. Такім чынам, падкрэслівае значнасць для яго тэрыторыі, акрэсленай каардынатамі трох гарадоў: Друі – Дрысы (сучасны Верхнядзвінск) – Дзісны.

Адна з традыцыйных метафар «рака – шлях» сустракаецца і ў вершах аўтара: «*Дзьвіна – суседка бальшакоў – і нас на хвалі пасадзіла. Ці ж вернемся мы ў сьлед бацькоў...*» [4, с. 11]; «*Урасту я ў Дзьвіне у ільдзіну, а вясною і пакіну радзіму*» [4, с. 49]. Пры згадванні ракі С. Панізнік неаднаразова выкарыстоўвае прыем адухаўлення: «*Увішная Дзьвіна-сялянка для ўсіх разгортвае сувой...*» [4, с. 41]. Рака ўспрымаецца аўтарам як жывы персанаж, які суперажывае з паэтам: «*І я, і Дзьвіна ў засмучэньні: ня кожнаму сення па сіле плысьці уверх па цячэнні*» [4, с. 64]. Аўтар уключае Дзвіну ў працэс сваіх філасофскіх роздумаў. Гэта не выклікае здзіўлення, бо «*Дзьвіной падпяразаны праца і лес*» [4, с. 64]. Кагнітыўная метафара паса згадвае пра абмежавальную і сакральную ролю ракі ў свядомасці паэта.

Прыем адухаўлення ўзнікае невыпадкова ў арсенале моўных сродкаў паэта. Гэта вынік непасрэднай асацыяцыі ракі з жыццем, прычым з жыццем роднага народа: «*Жыве рака: веслы крыламі ўзлятаюць, нашы дні ў вякі плывуць, і суседзі нас вітаюць. Б е л а р у с а м і завуць*» [5, с. 38]. Лірычны герой падкрэслівае яе функцыю паядноўваць: «*Што лунала па Дзьвіне, – не сплылося, бо рака ня дзеліць нас, а злучае...*» [4, с. 156].

Дарэчы, аўтар надае сакральнае значэнне і іншым водным артэрыям свайго краю: «*На Дрысу, Лявонпаль цячэ Палата... Вы сеньня – у іх асьвячэньні*»; «*Там, дзе Волта, там, дзе Мерыца, дзе крынічная Дзвіна, – праца яшчэ болей спорыцца*» [7, с. 105]. Прадвызначае жыццевы шлях менавіта родная мясціна: «*Адмераная Мерыцай была хада ткача*» [4, с. 12]; «*Ня зморыцца Мерыца, дно не зьніцее...*» [4, с. 8]. Мерыца і Волта – таксама своеасаблівыя межы, якія акрэсліваюць сваю, родную прастору: «*Ад Мерыцы да Волты мае гады як волаты на араллей плывуць*» [7, с. 100]. «*Ад Мерыцы да Волты зігзагі ручаін*» [6, с. 61].

Зварот да Дзвіны непасрэдна звязаны з вобразам, які выступае часткай ядра канцэпта «Радзіма». Радзіма для С. Панізніка – гэта бераг. Менавіта так ен называе ў вершы «Прытулак бежанкі» родны край: «*Небам сінім злоўлена журавуліха Жоўніна... Пад крылом яе – наўсьцяж – наша Прышласьць, **Бераг наш***» [4, с. 42]. «*Быў краем свету прыбераг Дзвіны, дзе камянеў барысавых асколкі ўраслі ў мурог і шапаткі, і колкі. І вось я зноў ступіў на крохкі край. Ты не карай мяне, мой **бераг кроўны**, мой **самы першы бераг і галоўны**. Быў краем свету прыбераг Дзвіны, а стаў – любові, ростані, віны*» [6, с. 67].

Вобраз берага карэлюе з вобразам мацерыка, які стрыжнем праходзіць праз некалькі зборнікаў С. Панізніка: «*мае вякі кладуцца ў вякі* ***мацерыка***» [6, с. 17]; «*Каб чуць і звон мячоў, і маці крык (калі бяда была на перавесе), – ўзыходжу на гарачы* ***мацярык****: Прыдзвінне... Магілеўшчына... Палессе...*» [6, с. 7]; «*Вось і я,* ***мацерыка*** *насельнік, чую карані ў сваім народзе*» [6, с. 40]; «*Мы падмінаем пад сябе зямлю і на сады начэпліваем краны, і меншае журлівага «люблю», калі* ***мацерыку*** *наносім раны»* [7, с. 23]. Адзін са зборнікаў паэта так і называецца «Мацярык». Трэба адзначыць, што сувязь паміж словамі «бераг» і «мацярык» этымалагічная. Мацярык – гэта «высокі земляны бераг». Гэта не адзіна магчымае вытлумачэнне этымалогіі слова. Як варыянты разглядаецца сувязь са словамі «мацеры» (старажытны), «мацярынскі». Цяжка сказаць, якую менавіта этымалогію аўтар адчуваў як унутраную форму слова, але любая з прапанаваных бачыцца натуральнай падставай для сакралізацыі вобраза мацерыка.

Зямля продкаў – прадвызначае шлях чалавека і выхоўвае ў лірычным героі самыя лепшыя пачуцці: «*Хоць і там ня рай, дзе водмелі Дзьвіны і продкаў цені... Але* ***радзінны бераг****, небакрай наканавалі шлях у летуценьні*» [4, с. 18]; «*...Задзвіння радаводныя вятры. І* ***Беларусь крывіцкая*** *аберуч узважвае сыноўняе крыло: маю любоў, маю адданасць, веру, – усе, што вывела мяне за* ***родны бераг*** *і што назад на бераг прывяло*» [6, с. 59]. Неаднаразова С. Панізнік згадвае і Полацк, які таксама далучае ў прастору сваей роднай зямлі: «*Полацак! Ты* ***радаводны наш бераг****. Вечны, як наш Эўфрасіньнеўскі крыж!»* [4, с. 68].

Дзвіна, бераг, мацярык – вобразы з семай лакалізаванасці. Таму невыпадкова яны звязаны з радзімай, бо радзіма – гэта месца. Але сустракаюцца ў творчасці С. Панізніка вобразы, якія маюць атрыбутыўнае значэнне, выражаюць адносіны паміж чалавекам і яго радзімай. Такім сувязным вобразам з'яўляецца мова: «*Мы – слоў радня. І мова-каранік праносіцца цераз пякелле верша, ўрастаем у гарачы мацярык, пякучы ад улоння да завярша*» [6, с. 7 – 8]; «*Продкі – родзічы мовы маей – кнігі лесу стваралі вякамі*»[6, с. 9]. Мова яднае людзей паміж сабой, робіць іх роднымі. Таму мова – той чыннік, які лірычны герой бачыць як перадумову знікнення народа, так і аднаўлення Радзімы: «*Што ж, немата сціраe нацыю з мацерыка*» [7, с. 56]; «*Няхай хмурынкі на ілбе сканала не крычаць: Радзіму можна зноў пачаць са* ***Слова***» [7, с. 117]; «*Радзінныя песні – ратунак Зямлі*» [5, с. 55]. Мова разглядаецца як сакральны аб'ект: «*Прыняць прычасце* ***мовы кроўнай****...*» [6, с. 41]; «*Гукамі зямлі лячуся. Хай глядзіць Айчына горда: я ў кальчузе, ты ў кальчузе, – мы* ***сумоўная*** *кагорта!*» [4, с. 32]. На ўзроўні тропаў, у прыватнасці параўнанняў, выяўляецца сувязь «мова – месца»: «*Слова – як прывабны хутарок. А выслоўе – веска. ...Прымаўка – мястэчка над ракой*» [5, с. 29]. Аўтар такім чынам матэрыялізуе словы, робіць блізкімі як тыя ці іншыя мясціны для чалавека, акрамя таго, паказваючы на непарыўную сувязь мовы з пэўнай мясцовасцю.

Вобразам повязі з роднай зямлей з'яўляецца радаводнае дрэва. «*Углядаюся ў замружаную крону Радаводнага Дрэва...*» [4, с. 22], – згадвае лірычны герой у філасофскім роздуме над вытокамі і працягам. Прычым людзі адной зямлі параўноўваюцца з верхняй часткай дрэва, яго кронай: «*Хто зь мерскай зямлі? Уплятайцеся ў крону: аперся камель на падкову Дзьвіны!*» [4, с. 8]*; «І самі мы – Радзімы веццe: адно з другім бліжэй, бліжэй...»* [6, с. 51]; «*І мы – галіны таямнічых крон. І ў мацярык нам трэба урастацца, перад прыродай роднай прычашчацца і напрушны шанаваць закон*» [6, с. 58]. Неабходнасць яднання землякоў аўтар выражае ў формах дзеяслоўнага імператыва або формах са значэннем неабходнасці. Адчуванне сябе галінамі агульнага дрэва жыцця Радзімы – яшчэ адзін спосаб адчуць еднасць і перадумова плену бацькаўшчыны: «*Дзе атожылкі выйдуць з камля – радаводнаю будзе зямля!*» [4, с. 17]. Можна адзначыць сінкрэтызм улюбеных аўтарам вобразаў: «*Пазвоньвае ў* ***камель ракі*** *падкова...*» [6, с. 18]. Рака бачыцца як частка дрэва жыцця, духоўная аснова.

Памяць – ключавое паняцце ў сувязі аўтара з радзімай і продкамі: «*Ім Радзіма давала імя, іх праводзіла, сустракала. І нічога больш, акрамя светлай памяці не давала*» [6, с. 9]; «*Сыляды суродзічаў ня сцерці, калі есць памяці папас*» [4, с. 41]; «*Вось чаму кожны з нас – радовішча: каб Радзіме у сіле быць. Памяць – служба, і Памяць-здольшчына, запавет жыцця: «Н е з а б ы ц ь!*» [7, с. 121]. Памяць увасоблена аўтарам у вобразе календара: «*Мой чысьленнік! Рабоце пакідай дні памяці, бо зь імі – у хаўрусе Першадрукар, Сьвятар, Паэт, Ратай і мы, руплівцы вечнай Беларусі».* Невыпадкова аўтар надае такую ўвагу памяці: «Усе ўзвышанае, зберажонае будзе ўзвышаць і нас» [10, с. 42], – згадвае ен у адным са сваіх успамінаў. Такім чынам, памяць – крыніца духоўнага жыцця народа і Радзімы.

Важнасць памяці пра спадчыну, вытокі падкрэсліваецца зваротам да супрацьлеглага паняцця – забыцця, якое таксама займае значнае месца ў вобразнай сістэме аўтара: «*Так вузлы для трагедый и вяжуцца: забываем спачатку вякі, пасля бацькаўшчыны – тое, роднае, чым трымаецца род, сям'я. І знікае ўва мне народнае. І знікаю ў народзе я*» [7, с. 119]. З болем аўтар згадвае палітыку савецкіх часоў у дачыненні да беларускай культуры: «*А ў культуры савецкай адтуліны. Засібірана памяць матуліна*» [7, с. 118]; «*Мае вы Рэчышчы і Далягляды. Вялікадні, Купаллі і Каляды! Вы знішчаныя без жуды і злосці, патрушчаныя продкаў нашых косці*» [5, с. 64]. Вобраз в. Бабышкі неаднаразова паўстае пакінутым вуглом ці разараным полем: «*Даездак чэрствы і глухі у заараныя Бабышкі. Ды ... роднай стараны ня стала, калі на хутары, дарогі навіснуў зьнелюдзелы плуг...»* [4, с. 10]; «*А ў Бабышках спрах у холадзе вугал роднага лаўжа*» [7, с. 104]; «*З Бабышак з'ехалі бацькі...*» [4, с. 11]. Аўтар заклапочаны пакінутым родным гняздом, таму ў прыведзеных кантэкстах пераважае негатыўная эмацыянальна-экспрэсіўная афарбоўка.

Аўтар у сваіх кнігах не толькі разважае на тэму памяці і забыцця, а ўяўляе выдатныя прыклады, як трэба памятаць. Ен выдатны краязнавец, яго эпіграфы да вершаў з'яўляюцца каментарамі, якія выяўля-

юць веданне падзей і асобаў, звязаных з роднымі мясцінамі, і паэт дзеліцца гэтымі ведамі з чытачом. Памяць С. Панізніка ўвасабляецца ў вобразах слынных сыноў беларускай зямлі. Як згадвае А. Бельскі, «гісторыя зрабілася для Сяргея Панізніка асновай і метадам творчага мыслення» [9, с. 7]. Гісторыя, жыцце і плен такіх дзеячаў як Янка Купала, Францыск Скарына, Б. Тарашкевіч, Стэфан Баторый, Філон Кміта-Чарнабыльскі, Ю. Гаўрук, Ф. Сіўко, М. Крывіцкі і многіх іншых – нагода асэнсаваць іх здабыткі з пункту гледжання сучаснага дня і зрабіць рэфлексію ўласных жыццевых арыенціраў. Магчыма, такі падыход абумоўвіў рэалістычную паэтыку С. Панізніка, без асаблівай аздобы метафарычнасці. «Пазбаўляючы радок непатрэбнай квяцістасці, ен вымушае аўтара быць дакладным у перадачы самой рэальнасці жыцця», – згадвае А. Марціновіч. [11, с. 236]. Можна меркаваць, што падобныя адметнасці паэтыкі скарачаюць дыстанцыю паміж аўтарам і яго лірычным героем.

Сувяззю з роднай стараной часам аўтар робіць артэфакты традыцыйнай культуры, мясцовай культуры як то кажух або крыж, якія таксама выступаюць увасабленнем памяці: «*Пляменнік мой, я не багата – а кажушок на памяць дам, бо, кажуць, модная аўчына... Дык хай жа мода не міне, хай цепла чуецца айчына на ахаладжанай спіне*» [6, с. 33]. У вершы «Лен з васількамі» згадваецца крыж, аздоблены майстрамі Прыдзьвіння і перададзены бабуляй Альжбетай у Лявонпальскі касцел: *«...так родна на крыж твой маліцца»* [4, с. 13]. Вобраз радзімы непасрэдна звязаны з артэфактамі, цесна прывязанымі да яе.

Метафара ткацтва – яшчэ адно звяно ў повязі паэта з радзімай. Тым больш, што этымалогія прозвішча паэта звязана з гэтым заняткам. Як згадвае ў сваей аўтабіяграфіі С. Панізнік, «даведаўся, што ткача, які нацягваў аснову, звалі так: паніз» [10, с. 307]. Веска Панізьнікі – яшчэ адна назва, якую аўтар выкарыстоўвае як нагоду зрабіць экскурс у этымалогію свайго прозвішча разам з асэнсаваннем каранеў: «*Тут продкі ўсе адужалі, мне зьберагчы змаглі затканую на кужалі прасьвецінку зямлі*» [4, с. 12]. Аўтар адчувае адказнасць за захаваную продкамі праз сакральны рытуал ткацтва памяць. Вобраз ткацтва як спосаб далучыцца да радзімы сустракаецца неаднойчы: «*Я ў беларускі срэбраны уток уткнуся толькі пасмай невядомай*» [6, с. 76]; «*Беларусь – як дзіце спавіта летапісным прароцтвам сноў. Мы – уток для яе асноў*» [7, с. 44]; «*Са сьцежак **тчэцца радавод***» [4, с. 11]. Невыпадкова артэфактам, які лучыць чалавека з радзімай і продкамі, на думку аўтара, з'яўляюцца ручнікі: «*Ручнікі каля ракі мацярык стагодзяць, З палатна, бы жаўрукі, самі продкі-дзівакі карагод выводзяць*» [4, с. 39]. Ручнікі паяднoўваюць пакаленні – продкаў і нашчадкаў, транслююць культурную памяць: «*У прыдзьвінскія вякі я хачу ўглядацца. Адбялю ўсе вузялкі, – да нашчадкаў ручнікі будуць пры-ру-чац-ца*» [4, с. 39].

Важны для паэта клопат пра Радзіму сімвалічна передае вобраз сяўбы: «*Паміж бароў Крывіцкае зямлі, над хвалямі Дзьвіны – майго Рубона... Бог і ратай мацярык берaглі*» [4, с. 27]. Невыпадкова пачатак верша – алюзія на санет М. Багдановіча, якая разам са згадваннем старажытных назваў звяртае зноў да тэмы пераемнасці, культурнай памяці. «Але тое, што прамінула, ува мне не знікае, – заўважае С. Панізнік у сваей аўтабіяграфіі. – Мае радзіннае поле – у полі касмічнай інфармацыі» [10, с. 303]. Аўтар прадстаўляе сябе зернем, а сявенькай выступаюць то родная зямля, то каханне: *«Укарані мой голас у папар! Хачу ўскалосься! Тады ня ўвесь зжывуся на зямлі: з прытомнымі карэньчыкамі рэха зярняткам зьберагуся я ў сям'і расьліннасьці, а там няма прарэха. І па вясьне ўзыду»* [4, с. 32]; *«Усім у праўдзівым жыцці расці, расці, расці – каханню служыць сявенькай на нашай Зямлі сівенькай»* [7, с. 75]; *«Але вярнуцца: да бароў, Дзвіны, да роднае маей зямлі-сявенькі...»* [6, с. 46]. Згадваючы занядбанае роднае мястэчка, паэт тэмай сяўбы зноў як маркерам пазначае праблему памяці пра вытокі: «*Па Лявонавым Полі ня сеюць. Веру: людзі мястэчка населяць. І папросіць у Бога ратай: «Зерне памяці ў долю мне дай!*» [4, с. 17]. Кантэкст чытаецца двухпланава – ад рэалістычнага аспекту да сімвалічнага: калі людзі не дакранаюцца да роднай зямлі, яны губляюць духоўную сувязь са сваей культурай, традыцыямі.

Паэт прадстаўлены яшчэ адным вобразам, які мае сувязь з традыцыйнай культурай – вобразам ганчара: «*Ад берага свайго не адракуся. Тут Крывію яднаю зь Беларусяй. І на глябальны круг (паэт і есьць ганчар) этнаграфічнай гліны дабаўляю...*» [4, с. 20]. Атаясамліванне працы мастака слова і ганчара падкрэслівае стваральную функцыю паэта, яго вызначальную ролю на ніве айчынных традыцый.

Трэба адзначыць, што актыўная грамадзянская пазіцыя С. Панізніка абумовіла прысутнасць у яго вершах вобраза паэта-абаронцы сваей Радзімы: «*А пасьвятлее сілы пашукаю – меч утрымаць крывіцкаю рукой*» [4, с. 48]; «*Цяпер ідзе ў дазор мая любоў... І Бацькаўшчына за яе браней*» [6, с. 14]. Прычым, аўтар падкрэслівае свае пазіцыі абаронцы, а не ваяра: «*Не вараг я ваяўнічы – мечнік службы адмысловай. Мне пасуе да аблічча сьветлая кальчуга слова*» [4, с. 32]. Зноў-такі лірычны герой і ў гэтай ролі працягвае традыцыі продкаў: «*Я запалю сьвячу, каб на сям'ю глядзелі і продкі па мячу, і продкі па кудзелі*» [4, с. 22].

Як паказвае прааналізаваны матэрыял, акрамя сінонімаў і сінанімічных выразаў да наймення «Радзіма», у ядро канцэпта далучаюцца вобразы берага і мацерыка і мясціны Прыдзівіння. Па той прычыне, што гэтыя рэаліі асэнсоўваюцца ў непарыўнай сувязі з воднай прасторай, вобраз Дзвіны займае асобнае месца ў карціне свету аўтара. Перыферыя канцэпта прадстаўлена вобразамі памяці, мовы, радаводнага дрэва, якія цалкам звязаны з суб'ектам культуры. Такім суб'ектам у паэзіі, відавочна, выступае паэт. Інтэрпрэтацыйнае поле канцэпта складае інфармацыя пра тое, што Радзіма – аб'ект любові паэта, клопату, аховы, працэсу паяднання вакол яе «радні», прычына самаразвіцця і самаідэнтыфікацыі, але ча-

сам і віны. У асэнсаванні сваей еднасці з роднай зямлей і сваіх вытокаў вобраз паэта паўстае як абаронца, сейбіт, ткач і ганчар. Апошнія ўвасабленні непасрэдна звязаны з традыцыйнай беларускай культурай, дзе земляробства, ткацтва і ганчарства былі важнымі і нават сакральнымі заняткамі чалавека.

ЛІТАРАТУРА

1. Воркачев, С. Счастье как лингвокультурный концепт / С. Воркачев. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. – 192 с.
2. Попова, З.Д. Когнитивная лингвистика. / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. – 314 с.
3. Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы / Пад рэд. М.Р. Судніка, М.Н. Крыўко. – Мінск: БелЭн, 1996. – 784 с.
4. Панізнік, С. Пры сьвячэнні...: Зб. Вершаў / С.Панізнік. – Вільня: Наша Будучыня, 2004. – 222 с.
5. Панізнік, С. А пісар земскі...: Вершы / С.Панізнік. – Мінск: Маст. літ., 1994. – 142 с.
6. Панізнік, С. Слова на дабрыдзень: Лірыка / С.Панізнік. – Мінск: Маст. літ., 1982. – 110 с.
7. Панізнік, С. Стырно: Вершы / С.Панізнік. – Мінск: Маст. літ., 1989. – 134 с.
8. Панізнік, С. Графскі бэз майго юнацтва // С. Панізнік, Беларуская мінуўшчына. – № 4. – С. 41 – 42.
9. Бельскі, А. І ўсе мае дні – Беларусі: літаратурны партрэт Сяргея Панізніка / А. Бельскі // Роднае слова. – 2002 – № 5. – С. 4 – 10.
10. Панізнік, С. Не толькі Гамеру... / С.Панізнік // З росных сцяжын: аўтабіяграфіі пісьменнікаў Беларусі; укладальнік Мікола Мінзер. – Мінск: Літаратура і мастацтва, 2009. – 464 с.
11. Марціновіч, А. Сувязь: Літ.-крытыч. арт. / А. Марциновіч – Мінск: Маст. літ., 1994. – 253с.

КРЫВІЦКІ АРЭАЛ У АБРАДАВА-ПЕСЕННЫХ ТРАДЫЦЫЯХ: БЕЛАРУСКІ ФЕНОМЕН

д-р мастацтвазн. З.Я. МАЖЭЙКА,
канд. мастацтвазн. Т.Б. ВАРФАЛАМЕЕВА
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

На грунце матэрыялу каляндарнай і сямейнай музычна-песенных традыцый раскрыта значэнне абрадава-песеннай культуры крывіцкага арэала ў фарміраванні этнакультурнага феномена беларусаў. На функцыянальным, жанрава-стылявым, тыпалагічным і структурным узроўнях акрэслены беларускі крывіцкі абрадава-песенны ландшафт; выяўлены адметнасці двух адгалінаванняў крывіцкага арэала – полацкага і віцебска-смаленскага; ў цэлым выяўлена спецыфіка беларускай часткі крывіцкага арэала, якая ўяўляе найбольш яскрава выражаную зону старажытнасці на тэрыторыі Беларусія. адначаную лінгвістамі як «архаічны пояс» у славянскім кантынууме.

Крывіцкі арэал, які ў ходзе гісторыі апынуўся ў межах этнічных тэрыторый двух суседніх народаў – беларускага і рускага ўвесь час прыцягваў увагу вучоных, якія на аснове даных археалогіі, лінгвістыкі, этнаграфіі і музыказнаўства ставілі, дыскутавалі, і вырашалі пытанні, нашчадкі якой тэрыторыі крывічаў уваходзілі ў склад беларускай, роўна як і рускай, народнасцей.

У міждысцыплінарным асвятленні крывіцкага арэала свае месца павінна заняць таксама этнамузыкалогія, якая апелюе да музычнай мовы як да ўстойлівага кампанента духоўнай культуры.

Даследаванні этнамузыколагаў паказваюць, што ў дадзеным арэале ў найбольшай ступені захаваўся старажытны пласт песенна-абрадавага фальклору, токі якога пранізваюць беларускую песенную культуру ў цэлым, адлюстроўваючы абрадава-часавы модус мыслення носьбітаў беларускай народна-песеннай традыцыі.

У фарміраванні этнакультурнага феномена беларусаў найбольш важнае значэнне мае каляндарны і сямейны песенны фальклор. Вядома, што на аснове дадзеных каляндарнага фальклору акадэмік Н. Талстой у этналінгвістычных працах вызначыў тэрыторыю Беларусі як «архаічны пояс». Наша шматгадовае даследаванне песенных сістэм паўночнага (Паазер'е), паўднёвага (Брэсцкае і Гомельскае Палессе), заходняга (Панямонне) і ўсходняга (Падняпроўе) рэгіенаў паказвае, што трохслойная песенная сістэма беларускага календара (тыпавыя абрадавыя напевы-формулы, тыпавыя лірызаваныя напевы, раннетрадыцыйныя лірычныя і эпічныя напевы, прымеркаваныя да календара), у найбольш архаічным выглядзе караневага першага слоя абрадавых формульных напеваў паўстае менавіта на Паазер'і – тэрыторыі старажытнага рассялення крывічаў.

Дамінантная роля старажытных каляндарных напеваў-формул, якія на працягу стагоддзяў утрымлівалі, нібыта якар, «песенныя струмені» крывіцкага арэала, у дыяхронным зрэзе садзейнічалі цэнтраімклівай тэндэнцыі на дадзенай тэрыторыі, г. зн. перавазе тэндэнцыі да строгай замацаванасці напеваў за календаром (як і іх музычна-знакаваму статусу адпаведнага часу) над іх адмацаваннем ад каляндарнага сезона.

Такім чынам, цэласць крывіцкага арэала з пазіцый этнамузыкалогіі можна вызначыць у першую чаргу, як найбольш яскрава выражаную архаічную зону Беларусі (у цэлым адзначаную лінгвістамі як «архаічны пояс» у славянскім кантынууме). Пры гэтым валачобныя і восеньскія (у т. л. ярынныя) песні,

адзначаныя многімі даследчыкамі як беларускі каляндарна-жанравы феномен, выяўляюць сваім цэнтрам распаўсюджвання менавіта старажытны крывіцкі арэал.

Пры найбольшай шчыльнасці ў крывіцкім арэале абрадавых напеваў (у т. л. і каляндарных балад) і найбольшай іх тут дыферэнцыраванасці этнамузычны матэрыял, разам з тым, дастаткова выразна акрэслівае дзве часткі дадзенага арэала – полацкую (заходнедзвінскую) і віцебска-смаленскую (заходнедзвінска-дняпроўскую). У сферы каляндарнай гэта праяўляецца ў пераважэ ў полацкім або віцебска-смаленскім арэале тых ці іншых тыпаў калядных, валачобных, веснавых, купальскіх, жніўных, дажыначных, ярных, восеньскіх напеваў, а таксама ў наяўнасці асобных локусаў спецыфічных напеваў (ільнавых у полацкім, веснавой талакі ў віцебска-смаленскім арэале).

Сярод *калядных* напеваў[174] на тэрыторыі рассялення старажытных крывічаў выдзяляюцца тры тыпы. Першы, характэрны для полацкага арэала – гульнявы тып-лейтпапеўка як лейттэма каляднага гульнявога «вяселля для ўсіх» «Жаніцьба Цярэшкі». Усе этапы гэтага гульнявога каляднага вяселля асветлены мностам тэкстаў. І ўсе «цярэшкаўскія тэксты» знітаваны калядным музычным знакам «Цярэшкі» – устойлівым тыпавым напевам-формулай.

Калядныя тыпы II і III пашыраны ў віцебска-смаленскім арэале: першы аб’ядноўвае дынамічныя аднарадковыя напевы (у асноўным пентахордавыя) з пастаянным прыпевам «коліда, коліда» (вар.: «коліда, моліда», «коліда, молада»); рытмаформула другога – двойчы паўтораны пяцісkладовік з зацягваннем сярэдняга складу – зблізкае калядкі гэтага тыпу з карагоднымі напевамі «Стралы», распаўсюджанымі ва ўсходнім рэгіене Беларусі.

Як і абходныя калядныя *валачобныя* напевы маюць вызначальную жанравую прыкмету – устойлівы прыпеў «Зялены сад вішневы», «Зялена траўка-мураўка», «Спявайце, братцы, спявайце», «Зялен явар дуброва», «Вясна-красна на ўвесь свет» (больш позні пасхальны прыпеў «Хрыстос васкрос, сын Божы»).

Тэрыторыю рассялення старажытных крывічаў ахопліваюць два тыпы валачобных напеваў. Тып І мае шырокі арэал, канцэнтруючыся ў заходніх і усходніх раенах Віцебшчыны (з выхадам на паўднёвыя раены Пскоўшчыны, заходнія Смаленшчыны), паўночных і цэнтральных раенах Міншчыны. Тып ІІ характэрны для полацкай часткі крывіцкага арэала (Лепельскі, часткова Шумілінскі раены Віцебскай вобласці, Невельскі Пскоўскай вобласці).

Стылявыя і тыпалагічныя асаблівасці песень-заклікання веснавога календара найбольш яскрава праяўляюцца ў *«загуканнях»* вясны і *масленічных* песнях, што рэпрэзентуюць у беларускай традыцыі веснавую абраднасць. На тэрыторыі рассялення старажытных крывічаў распаўсюджаны тры тыпы напеваў гэтых песень. Тып І аб’ядноўвае ўласна загуканні вясны, якія найбольш яскрава адлюстроўваюць стылявыя і тыпалагічныя асаблівасці жанру ранневеснавых песень – своеасаблівую вяршыню-выток гукавой сферы клічаў звонкай абрадавай песеннасці ўсходняга рэгіена Беларусі. Тып II аб’ядноўвае масленічны напевы з жанрава вызначальнымі прыпевамі «Гу-та-та, гу-ля-ле», «Гу-ля-ле, рана мае», «Масленіца, масленіца», для музычнай рытмізацыі якіх тыповай з’яўляецца антыметабала (як у веснавых карагодах «Проса»). Тып III – гэта масленічныя напевы, у якіх клічавыя інтанацыі спалучаюцца з карагоднай рухальнай дынамікай (з прыпеўным словам «люлі»). Асноўны арэал гэтага масленічнага тыпу – цэнтральныя і паўднёвыя раены Пскоўшчыны. На Беларусі (ва ўсходніх раенах верхнядзвінска-дняпроўскага арэала) знаходзіцца яго перыферыйная зона.

Купальскія песні выяўляюць на тэрыторыі крывіцкага арэала найвялікшую шчыльнасць і найбольшую колькасць тыпавых напеваў. У арэале полацкіх і віцебска-смаленскіх крывічаў размеркаваны пяць асноўных тыпаў купальскіх напеваў. Тып І распаўсюджаны ва ўсходніх’ раенах Віцебшчыны і паўночна-ўсходняй Магілеўшчыне. Яго характэрная прыкмета – апаясваючы рэфрэн

Ў нас сягоння,
Ў нас сягоння Купалачка,
Купалачка...

Наступная тыпалагічная група (тыпы II, III, IV, V) аб’ядноўвае напевы больш песеннага характару, але з адчувальнай рухальнай рытмічнай асновай. Іх ладава-меладычная структура тэтрахордавая (з ніжняй квартай і секундай), петнахордавая (з апорай на кварту), заснаваная на счэпленых ячэйках (з трыхордавай пераменнасцю). Тып II канцэнтруецца галоўным чынам у паўночна-ўсходніх раенах Віцебскага Падзвіння. Тып III – пераважна ў паўночна-заходніх. Тып IV распаўсюджаны ў цэнтральных раенах паўночнабеларускага рэгіену і аб’ядноўвае акрамя купальскіх таксама юраўскія песні (з баладным сюжэтам «Кузьма і Ружа»). Тып V пашыраны ў розных раенах Віцебскага Падзвіння.

Жніўныя песні, як і купальскія, належаць да песень летняй прымеркаванасці. Але пры натуральных ладава-меладычных арках іх тыпавых напеваў яны, разам з тым, маюць розную функцыянальную накіраванасць і таму рознае кола інтанацыйна-вобразных асацыяцый. У жывой практыцы музычнага бытавання жніўныя і дажыначныя, ярынныя, ільнавыя і восеньскія песні ўзаемапераплятаюцца аж да поўнага зліцця асобных падцыклаў. Так, у паўночных раенах Беларускага Паазер’я па вызначэнні носьбітаў традыцый «ярыны, як лен ірвуць, і

[174] Апісанне тыпавых каляндарных напеваў гл.:: Мажэйка З.Я. Песні Беларускага Паазер’я. – Мінск, 1981. – С. 7 – 22.

восень – гэта адно і тое ж». У спеўнай практыцы асобных раенаў нярэдка зліваюцца паміж сабой мелодыі жніўных і ярынных, жніўных і дажыначных, дажыначных і ярынных. Тым не менш, менавіта на Паазер'і – тэрыторыі рассялення старажытных крывічаў – можна канстатаваць прынцыповую дыферэнцыяцыю жніўна-восеньскіх падцыклаў на ўзроўні тыпавых напеваў.

У цэлым напевы беларускіх жніўных песень – гэта стыхія манадыйнага распеву (незалежна ад аднагалосных ці сумесных гетэрафонных спеваў), шырыня якога дасягаецца гарызантальнымі сродкамі, дзякуючы гучанню на вялікім дыханні апорных гукаў на fermata, якімі завяршаецца кожная рэчытатыўна-меладычная фраза.

Пры надзвычай шырокім коле інтанацыйна-вобразных асацыяцый, гнуткасці інтанацыйных комплексаў «вакалізуемай» манодыі і нерэгулярнай часававымяральнай рытміцы (у стылі rubato), напевы жніўных песень маюць стабільныя структурныя паказчыкі, якія варыятыўна прадстаўлены на Паазер'і ў чатырох асноўных тыпах.

Тып I ахоплівае паўночныя і паўднева-ўсходнія раены Паазер'я, тып II распаўсюджаны ў цэнтральным Паазер'і, трэці і чацверты тыпы жніўных напеваў распаўсюджаны, адпаведна, у паўднева-ўсходніх раенах Віцебшчыны, Руднянскім раене Смаленшчыны.

Па два тыпавыя напевы маюць дажыначныя песні, ярынныя і восеньскія. Пры гэтым першы тып дажыначных напеваў распаўсюджаны ў полацкай і віцебска-смаленскай частцы крывіцкага арэала, другі пераважна ў полацкай. Першы тып ярынных ахоплівае цэнтральныя і некаторыя заходнія раены Віцебшчыны, другі – цэнтральныя і ўсходнія яе раены.

Першы тып восеньскіх напеваў распаўсюджаны ў цэнтральных і заходніх раенах Паазер'я, другі – у цэнтральных і ўсходніх.

Адным з найбольш яскравых і спецыфічных *вясельных* абрадаў крывіцкага арэала з'яўляецца стаўбавы. Аднак ен быў распаўсюджаны толькі ва ўсходніх раенах Паазер'я, г. зн. на тэрыторыі віцебска-смаленскіх крывічаў. Можна сказаць, што на тэрыторыі Беларусі знаходзіцца маргінальная зона стаўбавога абраду. Яго асноўны арэал – Смаленшчына.

Істотная асаблівасць вясельнага рытуалу тэрыторыі старажытнага рассялення крывічаў – абрад «зборнай (суборнай) суботы» («дзявоцкі вечар» «дзявічкі» «вянкі»), які ў заходняй зоне арэалу полацкіх крывічаў афармляецца ў разгорнуты абрад са мноствам песень. На астатняй тэрыторыі Віцебскага Падзвіння развітанне праходзіла ў форме вечарынкі ці вячэры для моладзі і не называлася зборнай суботай. На тэрыторыі віцебска-смаленскіх крывічаў абрад зборнай суботы, як і песні, што яго суправаджаюць, увогуле невядомы.

Яшчэ адна асаблівасць беларускага вяселля крывіцкага арэалу – адносна слабая, у параўнанні, скажам, з традыцыяй Палесся (асабліва заходняга) развітасць каравайнай цырымоніі і, адпаведна, невялікая колькасць каравайных песень. Напрыклад, з 505 каравайных песень, якія змешчаны у другім томе збору «Вяселле. Песні» (серыя БНТ), толькі 64 зафіксаваны ў крывіцкім арэале.

Спецыфіку мясцовага вясельнага рытуалу арэале яскрава адлюстроўвае і развітая тут традыцыя галашэння маладой і яе маці, што ў рашаючай ступені вызначае характар драматургіі вяселля дадзенага рэгіена, як датычнага да крывіцкай традыцыі. Беларускія вясельныя галашэнні сканцэнтраваны ў асноўным у трох зонах крывіцкага арэалу – паўночна-ўсходняй, паўночнай і паўднёвай.

Музычны кампанент паўночнабеларускага вяселля з тым выглядзе, як ен склаўся да пачатку XX ст., уяўляе сабой складаную але стройную сістэму, стабільнае ядро якой складаецца са старажытных тыпавых абрадавых напеваў, дакладна прымеркаваных у кожным мясцовым варыянце вясельнай гульні да пэўных момантаў абраду.

Прынцыпова важныя вынікі дае вывучэнне геаграфічнага распаўсюджвання песенна-меладычных тыпаў, што выяўляе наступную заканамернасць: на ўсей беларускай крывіцкай тэрыторыі распаўсюджвання таго ці іншага тыпу найбольш устойлівым аказваецца структурна-рытмічны комплекс, комплекс жа інтанацыйна-меладычны характарызуецца зменлівасцю, рухомасцю. Менавіта мабільнасць апошняга абумоўлівае дыялектна-стылявую дынаміку ўсіх паўсюдна пашыраных у крывіцкім арэале структурна-рытмічных тыпаў і з'яўляецца фактарам. які вызначае арэальныя адрозненні адзінага песеннага тыпу.

У напевах, зафіксаваных на тэрыторыі віцебска-смаленскіх крывічаў, найбольш дакладна прасочваецца вядучая роля структурна-рытмічнага комплексу. Стабільнасць часавых прапорцый у напевах віцебска-смаленскай часткі крывіцкага арэалу адназначна спалучаецца з дэкламацыйным тыпам мелодыкі і прыўзнятай манерай інтанавання напеваў.

У выніку змянення інтанацыйна-меладычнага комплексу шырока распаўсюджаных песенных тыпаў (па меры іх прасоўвання з тэрыторыі віцебска-смаленскіх крывічаў на тэрыторыю крывічаў полацкіх) у полацкай частцы дамінуючым становіцца іншы гукавы вобраз – лірыка-апавядальны. У вясельных напевах гэтай тэрыторыі істотна ўзмацняецца значэнне моўнага фактару, што перш за ўсе адбіваецца на характары рытмічнага малюнка: маторыка руху змяняецца тут рытмікай апавядальнага тыпу з зацягваннем заключных апорных гукаў напеву; меладычная лінія становіцца больш пластычнай, звужаецца дыяпазон напеваў пентахордавыя структуры змяняюцца тэтрахордавымі, умацоўваецца значэнне асноўнай ладавай апоры напеваў, больш спакойнай становіцца манера інтанавання.

У цэлым, матэрыял, які маецца ў нашым распараджэнні, дазваляе ўстанавіць на беларускай тэрыторыі старажытнага рассялення крывічаў дзесяць асноўных песенна-меладычных тыпаў, дзе ў якасці тыпізуючага дамінуе

структурна-рытмічны прынцып. Восем з іх характэрны для песенных тыпаў, дзевяты – для галашэнняў. Дзесяты тып, дзе вядучым выступае інтанацыйна-меладычны комплекс, абагульняе напевы вясельных і пахавальных галашэнняў.

Удзельная вага песенна-меладычных тыпаў неаднолькавая ў двух частках крывіцкага арэалу: калі ў віцебска-смаленскай частцы пераважаюць тыпы А, Б, Г, дык у полацкім – В, Д, Е. Пры гэтым на віцебска-смаленскай тэрыторыі напевам святочнага гучання процістаяць драматычныя галашэнні І тыпу, на полацкай тэрыторыі структурна афармленыя з больш песеннай манерай інтанавання галашэнні ІІ тыпу не ствараюць драматычнага кантрасту гучанню асноўных абрадавых напеваў[175].

Сваю карціну дынамікі крывіцкага арэалу раскрывае мелодыка беларускіх пахавальных галашэнняў. Музычны ландшафт, які акрэсліваецца тыпавымі напевамі пахавальнага абраду, будучы ў асноўных сваіх праявах блізкім да ландшафту, выяўленаму напевамі вяселля, мае і свае адрозненні. Галоўнае сярод іх – адсутнасць дакладнай прывязкі тых ці іншых тыпавых напеваў да полацкай ці віцебска-смаленскай частак арэалу крывічаў, як гэта мае быць на прыкладзе вясельных мелодый.

У крывіцкім арэале на тэрыторыі Беларусі зафіксаваны тры тыпы пахавальных напеваў, якія тычацца рэчытатыўнай традыцыі. Тып І распаўсюджаны выключна ў крывіцкім арэале, і, мяркуючы па публікацыях, з'яўляецца агульным для ўсіх трох частак крывіцкага племені – віцебска-смаленскай, полацкай і пскоўскай: займаючы паўночна-ўсходнюю частку тэрыторыі віцебска-смаленскіх крывічаў (Гарадоцкі, Віцебскі, Лезненскі, Шумілінскі раены), ен выходзіць таксама ў арэал полацкіх крывічаў (Расонскі і паўночная частка Полацкага раена) і потым працягваецца на тэрыторыі Пскоўшчыны і Смаленшчыны.

Тып ІІ распрасціраецца паласой з паўночнага захаду арэалу полацкіх крывічаў на паўднёвы ўсход арэалу віцебска-смаленскіх крывічаў.

На паўднёвым захадзе арэалу полацкіх крывічаў лакалізаваны тып ІІІ пахавальных галашэнняў[176].

У цэлым, праведзенае на беларускай тэрыторыі старажытнага рассялення крывічаў даследаванне функцыянальнай, структурнай, стылявой тыпалогіі каляндарна-земляробчых сямейна-абрадавых (вясельных, пахавальных) напеваў паказвае:

– пры найбольшай шчыльнасці ў крывіцкім арэале абрадавых напеваў і найбольшай іх дыферэнцыраванасці этнамузычны матэрыял разам з тым дастаткова выразна акрэслівае дзве часткі дадзенага арэалу – полацкую (заходнедзвінскую) і віцебска-смаленскую (заходнедзвінска-дняпроўскую):

– у сферы каляндарнай гэта праяўляецца ў перавазе ў полацкай або віцебска-смаленскай частках крывіцкага арэалу тых ці іншых тыпаў калядных (напрыклад, «цярэшкі» ў полацкай, абходных калядак у віцебска-смаленскай), валачобных, веснавых купальскіх, жніўных, дажыначных, яравых, восеньскіх напеваў. Таксама і ў наяўнасці асобных локусаў спецыфічных напеваў (напрыклад, ільнавых у полацкай, веснавой талакі ў віцебска-смаленскай частках);

– у сферы сямейна-абрадавай гэта адбіваецца на змяненні інтанацыйна-меладычнага комплексу ў васьмі агульнапашыраных структурна-рытмічных тыпаў вясельных напеваў па меры іх прасоўвання з часткі віцебска-смаленскіх у частку полацкіх крывічаў (урачыста-прыўзняты гукавы вобраз змяняецца лірыка-апавядальным). Пры гэтым на тэрыторыі полацкіх крывічаў распаўсюджаны спецыфічныя (песеннага характару) вясельныя галашэнні, на тэрыторыі крывічаў смаленска-віцебскіх вясельныя галашэнні тоесныя галашэнням пахавальным;

– беларуская частка крывіцкага арэала ўяўляе найбольш яскрава выражаную зону старажытнасці на тэрыторыі Беларусі, якая ў цэлым адзначана лінгвістамі як «архаічны пояс» у славянскім кантынууме;

– «беларускі стыль» выходзіць за межы адміністратыўна-дзяржаўных граніц Беларусі і паступоваразмываецца па меры яго набліжэння да перыферыі яе этнічных граніц.

КОНЦЕПТЫ «ПУНЯ» И «ОДРИНА» В ТРАДИЦИОННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

канд.ист. наук, доц. С.А. МИЛЮЧЕНКОВ
(Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, Минск)

Исследуются происхождение и особенности семантики названий пуня и адрына, рассматриваются ареалы их распространения в Восточной Европе.

Традиционная материальная культура белорусов, большей части русского и украинского народов развивалась в течение многих веков в близких природно-климатических условиях лесной полосы Восточной Европы на основе общего типа хозяйственной деятельности. Под влиянием потребностей первичного жизнеобеспечения в ней сформировался архитектурный комплекс сельских усадеб. В его состав входили постройки разного функционального назначения, среди которых повсеместно распространенными наряду с жилищем были сооружения

[175] Апісанне тыпавых напеваў беларускага вяселля гл.: Вяселле: Мелодыі. – Мінск, 1990. – С. 5 – 37.
[176] Апісанне тыпавых напеваў беларускага пахавальнага абраду гл.: Т.Б. Варфаламеева. Сямейна-абрадавы цыкл // Беларусы. Т. 11. Музыка. – Мінск, 2008. – С. – 69 – 71.

земледельческого и животноводческого профиля. Все они имели определенные названия, выполнявшие знаково-опознавательную, информационную и другие функции. Благодаря ним осуществлялась идентификация архитектурных объектов, фиксировалось понятийное содержание номинаций.

Названия *пуня* и *одрина* часто упоминаются на территории Беларуси в инвентарях помещичьих имений и фольварков второй половины XVI – XVIII вв., а также в письменных источниках судебного характера на старобелорусском, старопольском и польском языках. Они относятся к сельскохозяйственным постройкам земледельческой и животноводческой отраслей и являются локальными обозначениями строений одного архитектурного типа. Не случайно в описании имения М. Огинского 1563 г. выражением *пуни або одрины* подчеркивается тождественность или синонимичность данных терминов в старобелорусском языке [6, с. 389].

Идентифицировавшиеся ими сооружения земледельческого профиля располагались в специальной производственной зоне. Она обозначалась в составе усадебной застройки XVI – XVII вв. обычно термином *гумно*, а в XVIII в. – также *gumnisko* (*гумниско*), *gumniszcze* (*гумнище*). Здесь находились *одрины* (*одрыны*) и *пуни*, возведенные с применением разных строительных материалов – хворостяные (*форостеные*) и бревенчатые (*с бервенья рубленые*). Названия *пуня* и *одрина* нередко дополнялись уточнениями *молотенная*, *для молотьбы*, *для збожа*, *на солому*, *соломой напханая* и т.д. [6, с. 385]. Это свидетельствует о высоком функциональном потенциале этих построек и дает представление о формах их специализации. Номинации *пуня* и *одрина* часто сопровождались также определением *сенная* или дополнением *на сено*. Иногда они пояснялись словом *сенник*. Так, в инвентаре имения Головачи Гродненского повета в 1798 г. была сделана запись – *odryna czyli siennik na skład siana* (одрына или сенник для складывания сена) [6, с. 389]. Семантическая модель данного выражения типична для образования новых терминов, дающих недвусмысленное представление о функциональном назначении построек.

Следует отметить, что сведения о характере организации зоны для обработки продукции земледелия, функциональной специфике и названиях сельскохозяйственных построек в крестьянских дворах периода позднего феодализма встречаются в исторических источниках фрагментарно. Вместе с тем они дают полное основание утверждать, что в культурной терминологии названия объектов земледельческой отрасли у разных социальных групп населения были идентичными.

Все архитектурные сооружения аграрного профиля с соответствующими названиями, известные в позднефеодальном хозяйстве, существовали в этнокультурном ареале Беларуси и в последующие исторические периоды. В восточных областях они были широко распространены до проведения массовой коллективизации сельского хозяйства в 30-х годах XX в. В западных областях, которые вошли в состав БССР в сентябре 1939 г., традиционные постройки земледельческого комплекса нередко встречались еще во второй половине XX в.

В диалектной форме культурной терминологии их местонахождение обозначается словами *гумно*, *гумнішча* и *гумніско* [2, с. 791, 792; 10, с. 503, 504]. Известно большое количество народных дефиниций, которыми сопровождается в этом понятии название *гумно*. Типичными по своему смыслу являются определения – *плошча, дзе знаходзяцца ток, азярод, пуня*; *пляцоўка перад клуняй*; *пляцоўка каля пуні, дзе сушаць сена.* Редко встречаются объяснения следующего рода – *месца, адведзенае для складання снапоў у сцірты пад адкрытым небам.* Такие же понятийные термины используются в этнокультурных ареалах соседнего зарубежья [7, с. 110; 8, с. 230; 15, с. 200]. В частности, в формах *гумнище* и *гумно* они известны на территории Украины, в Смоленской, Псковской, Тверской и других областях России, *gumno* – в Польше.

В гуменном комплексе построек традиционного крестьянского хозяйства Беларуси *пуня* и *адрына* служили преимущественно для хранения и реже обработки продукции растительного происхождения. Они имели массовое распространение, за исключением центральной и южной частей Брестчины, а также ряда соседних районов Гомельщины [2, с. 794 – 797; 3, к. № 236; 4, к. № 13, 14].

Названия *пуня* и *адрына* также имеют отчетливую географическую локализацию. Они распространены в северо-восточном и юго-западном регионах Беларуси соответственно, и указывают на срубное и каркасное схворостяным и лозовым покрытием стен строение для складывания сена, иногда также соломы. В этом же значении соответственно на востоке Центральной Беларуси и в Поднепровье в этноконтактной зоне с русским населением параллельно употребляется термин *сянніца* (*сяннік*), а в южной полосе – *сяльнік.*

Северо-восточный белорусский регион является одним из крупнейших этнотерриториальных сегментов в ареале названия *пуня*, который охватывает значительное пространство на северо-западе Восточной Европы, включая соседние русские и прибалтийские области. В традиционном аграрном комплексе Псковской, Тверской, Новгородской, Брянской, Смоленской и других областей России, как и в Беларуси, термин *пуня* чаще всего относится к строению для складывания сена [10, с. 125, 126].

Географическая зона номинации *адрына* в значении постройки аграрной отрасли по своим параметрам значительно меньше. Она пересекает среднюю полосу Беларуси в диагональном направлении с запада Гродненского Понеманья на юго-восток Припятского Полесья. При этом на противоположных полюсах (север Гродненской и юго-восток Гомельской области) располагаются районы миксации названий *адрына* и *пуня.* В виде небольшого этнотерриториального сегмента в ареал *адрына* входит юго-восточное пограничье Литвы [18, р. 163; 17]. В местные говоры обозначение *адрына* в формах *adryna*, *adrynia*, *adrynėlė* заимствовано из белорусской лексики.

В народной терминологии названия *пуня* и *адрына* относятся также к специальному строению, предназначенному для молотьбы и хранения снопов зерновых культур. В таком понятии они известны, главным образом, в северной половине Беларуси на территории Витебской и Минской области, некоторых соседних районов Гродненской и Могилевской области, на востоке Гомельщины, а также в России. При этом в ряде населенных пунктов Браславского, Берестовицкого, Воложинского, Логишинского, Копыльского, Пинского, Россонского и других районов *пуня* или *адрына*, с одной стороны, и *гумно*, *клуня* или *ток*, с другой стороны, считаются не более чем разными названиями одной и той же постройки [2, с. 790 – 797].

Названия *одрина* и *пуня* в материальной культуре восточных славян относятся также к строениям животноводческой отрасли. В памятниках деловой старобелорусской письменности они часто сопровождаются дополнениями *што быдло загоняють*, *для быдла*, *телять* и т.д. [6, с. 389]. В разных значениях эти термины использовались для фиксации построек также на территории Литвы. Они могли одновременно входить в состав двух – трехсловных обозначений разных по своей функциональной специфике помещений одного и того же хозяйственного комплекса. Так, в судебной записи 1576 г. о поджоге помещичьего двора в Слонимском повете при перечислении уничтоженного огнем недвижимого имущества номинация *одрина* с помощью разных дополнений синхронно употребляется в одном контексте для идентификации нескольких видов сооружений. Она указывает на сеновал, конюшню и стойло для скота [6, с. 389].

Связь названий *пуня* и *адрына* с сооружениями животноводческой отрасли прослеживаются также в диалектной форме культурной терминологии восточных славян. Так, во многих сельских поселениях на востоке Беларуси в Краснопольском, Кричевском, Костюковичском, Чауском, Чечерском и Шкловском районах Могилевской области, а также в некоторых сельских населенных пунктах соседней Гомельщины термин *пуня* относится к постройке для содержания крупного рогатого скота. Внутренний объем этого сооружения разделяется проходом на две части – стойло для животных и *сенник*, на месте которого может находиться также конюшня. В таком случае сенохранилище размещается на *вышках*, то есть на потолочном перекрытии из жердей [5, с. 27, 28, 35; 2, с. 796].

Название *пуня*, соотносящееся с постройкой для содержания скота, распространено на северо-западе Восточной Европы в общем территориальном массиве данной номинации вместе с ее другими значениями. Оно зафиксировано в народной терминологии Брянской, Смоленской, Тверской, Новгородской, Ленинградской, Костромской и Калужской областей, а также на востоке Литвы [10, с. 125, 126; 18, р. 163, 164; 16; 17].

Анализ всей совокупности культурных исторических и этнографических реалий, к которым относится номинация *пуня*, свидетельствует о синхронной множественности ее понятия в письменной и диалектной формах терминологии. Это название лингвисты сближают с древнеиндийским словом *punāti* (провеивает). Исходя из архитектурного архетипа, буквальный первоначальный смысл названия *пуня* означает постройка с плетеными стенами, внутри которой веет ветер.

Исключительно по признаку наибольшей близости к индоевропейской основе обычно считается, что оно заимствовано из литовского языка от *pũne*, *pũnia* (хлев) [13, с. 407]. Между тем факты культурного и географического характера говорят не в пользу данной версии. К ним относятся территориальная ограниченность и незначительность распространения термина *пуня* в Литве, местоположение этой зоны в виде периферийной юго-западной оконечности обширного восточноевропейского ареала данной номинации и фрагментарность в нем литовской семантики.

С учетом перечисленных фактов можно сделать вывод о том, что название *пуня* могло быть заимствовано славянами в начале расселения на северо-западе Восточной Европы только у проживавших здесь и частично ассимилированных ими автохтонных балтских племен. Вместе с тем не исключено, что оно имеет восточнославянское происхождение и является не более чем балтизмом в белорусской и русской лексике. Анализ географии обозначения *пуня* одновременно показывает, что на территории Литвы имело место обратное диалектное заимствование этого термина с северо-западной восточнославянской периферии.

Название *адрына* (*одрына*) в значении постройки для содержания крупного и мелкого рогатого скота распространено в общем ареале этой номинации, главным образом, в западной части Гомельской области. В уменьшительной форме *одрынкі* (мн.ч.) оно относится здесь к огороженному месту в лесу, где во время паводка весной стояли коровы [12, с. 248]. В понятии большого хлева для рогатого скота, обычного хлева и стойла для всякого скота *одрина* известна в Тверской области России, некоторых районах Западной Украины и Карпатах [9, с. 64; 1, с. 273].

Лингвисты обычно рассматривают этот термин совместно с однокоренным юго-западнославянским словом *одр* (ложе, помост) от старославянского *одръ* из праславянского *o-drъ* (настил вокруг дерева) [13, с. 123]. Следует, однако, отметить, что в славянском ареале номинация *адрына* (*одрина*) географически очень далека от названия *одр* и не имеет с ним непосредственной семантической связи. На основе белорусских этнографических реалий она более убедительно реконструируется через *odrynъ* с первоначальным значением «огороженный большими палками в поле или лесу загон для скота» из древнего сложения приставки *о-* и именной старославянской формы *drynъ*, «большая палка, кол», которая восходит к индоевропейскому *dru-* (дерево).

Диалектные термины в значениях большая палка, кол, жердь, шест, дубина, образованные от старославянского слова *drynъ*, которое может быть производным от индоевропейского *drūno*, имеются в белорусской (*дрын*), русской (*дрын*), украинской (*дрін*) лексике [14, с. 145]. Семантическая связь с ними у номинации *адрына* (*одрына*) отчетливо выявляется в контексте понятия особенностей известного по историческим и этнографическим материалам архетипа

строительной конструкции сооружения, к которому относится данное название. Это – четырехугольная в основании крытая легкая постройка, объемное пространство которой огорожено по периметру большими палками или кольями в форме каркаса стен с покрытием из хвороста, других древесных и растительных материалов. Узкая зона распространения и особенности географии названия *адрына* (*одрина*) указывают на то, что оно является локальной восточнославянской инновацией с доминантой оформления полного спектра семантики на территории Беларуси.

Анализ исторических и этнографических источников показывает, что концепты *пуня* и *одрина* относятся к идентичным по форме и понятию, древним по происхождению культурным реалиям. Их региональное развитие, исходя из этимологии данных номинаций, протекало в славянской этнокультурной среде первоначально соответственно с участием в этом процессе автохтонного балтского населения и без него. Оно осуществлялось на основе единого архитектурного архетипа, который был адаптирован в функциональной системе сельскохозяйственного комплекса восточных славян в качестве построек трех разновидностей – для содержания скота, для складывания сена и соломы, для молотьбы и хранения хлебных снопов. Такого рода многообразная производственная дифференциация строений с одинаковыми названиями имела вариативное локально-территориальное распространение. В небольшом по своей номенклатуре хозяйственном крестьянском комплексе в пределах сельского населенного пункта она синхронно не встречалось. При этом понятие концептов *пуня* и *одрина* было единым, ограничиваясь одним определенным значением. Вместе с тем одновременное использование одинаковых базовых номинаций для обозначения многочисленных построек земледельческого и животноводческого профиля наблюдалось в составе помещичьих усадеб. Оно свидетельствовало об изначальном межотраслевом синкретизме этих хозяйственных сооружений.

Номинативная нерасчлененность архитектурных реалий, или полисемантичный характер сопровождающих их названий, явление, нередко встречающееся в традиционной культуре восточных славян. Она прослеживается также у разных по своему утилитарному назначению сооружений, к которым относятся термины *лазня*, *камора*, *истобка* и другие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Древнее жилище народов Восточной Европы / М.Г. Рабинович (отв. ред.). – М.: Наука, 1975. – 304 с.
2. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт / пад рэд. Р.І. Аванесава, К.К. Крапівы і Ю.Ф. Мацкевіч. – Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. – 971 с.
3. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы / пад рэд. Р.І. Аванесава, К.К. Крапівы і Ю.Ф. Мацкевіч. – Мінск: Выд. АН БССР, 1963. – 338 к.
4. Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Слоўнік. / Г.Ф. Вештарт [і інш.]. – Мінск: Права і эканоміка, 2008. – 353 с.
5. Милюченков, С.А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов / С.А.Милюченков. – Минск: Право и экономика, 2009. – 58 с.
6. Милюченков, С.А. Этнокультурный комплекс и семантика названий хозяйственных построек в помещичьих усадьбах Беларуси 2-й половины XVI – XVIII вв. / С.А. Милюченков // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 8 / А.І.Лакотка (навук. рэд.). – Мінск: Права і эканоміка, 2010. – С. 385 – 393
7. Русские. Историко-этнографический атлас / гл. ред. С.П.Толстов. – М.: Наука, 1967. – 360 с.
8. Словарь русских народных говоров (далее СРНГ). Вып. 7 / Ф.П. Филин (гл. ред.). – Л.: Наука, 1972. – 356 с.
9. СРНГ. – Вып. 23 / Ф.П. Сороколетов (гл. ред.). – Л.: Наука, 1987. – 376 с.
10. СРНГ. – Вып. 33 / Ф.П. Сороколетов (гл. ред.). – СПб.: Наука, 1999. – 362 с.
11. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. / Ю.Ф.Мацкевіч (рэд.). – Мінск: Навука і тэхніка, 1979 – 1986. – Т. 1. – 1979. – 512 с.
12. Тураўскі слоўнік: У 5 т. 1982 – 1987. Т. 3 / А.А. Крывіцкі (рэд.). – Мінск: Навука і тэхніка, 1984. – 311 с.
13. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. /М.Фасмер. – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1986 – 1987. – 4 т.: Т. 3. – 1987. – 832 с.
14. Этимологический словарь славянских языков (Праславянский лексический фонд). Вып. 5 / под ред. О.Н.Трубачева. – М.: Наука, 1978. – 232 с.
15. Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / редкол.: Ю.В. Бромлей (гл. ред.). – М.: Наука, 1987. – 558 с.
16. Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – Vilnius: LKI, 2002. – 1 d.
17. Lietuvių kalbos žodyno (t. I – XX, 1941 – 2002). – Elektronio varianto 1 leidimas (2005).
Merkienė, R. Gyvulių ūkis XVI a. – XX a. pirmojoje pusėje/R. Merkienė.–Vilnius: Mokslas, 1989. – 237 p.

ШКОДАНОСНАЯ МАГІЯ Ў ТРАДЫЦЫЙНЫМ ВЯСЕЛЬНЫМ АБРАДЗЕ БЕЛАРУСАЎ ПАДЗВІННЯ: СВЕТАПОГЛЯДНЫЯ АСНОВЫ І МЕХАНІЗМЫ ДЗЕЯННЯ (ДР. ПАЛ. XIX – ПЕРШ. ПАЛ. XX СТСТ.)

В.І. МІШЫНА, П.І. МІШЫН
(Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт)

На аснове этнаграфічных і фальклорных матэрыялаў ажыццяўлена спроба аналізу светапоглядных асноў і механізмаў дзеяння шкоданосных магічных прыемаў ў традыцыйным вясельным абрадзе беларусаў Падзвіння (др. пал. XIX – перш. пал. XX стст.). Зыходзячы з асноўных палажэнняў канцэпцыі А. ван Генепа аб рытуалах пераходу, аўтары разглядаюць як прыемы шкоданоснай магіі, накіраваныя непасрэдна супраць маладых (у тым ліку і комплекс павер'яў і ўяўленняў аб пярэваратніцтве маладых), так і тыя, аб'ектам якіх з'яўляецца дарога, па якой маладыя перамяшчаюцца. Прасочваецца ўзаемасувязь названых магічных прыемаў са спецыфікай рытуальнага статусу лімінальных персанажаў і ўвасабленнем ідэі пераходу праз міфалагему дарогі.

У этнаграфічных апісаннях традыцыйнага вяселля і запісах народнай прозы, якія паходзяць з тэрыторыі Падзвіння, даволі часта можна сустрэць звесткі пра выпадкі шкоданоснага магічнага ўздзеяння на маладых і іншых удзельнікаў вясельнага абраду. Як правіла, у свядомасці інфармантаў выпадкі «чараўніцтва» на вяселлі ўстойліва звязваюцца з разнастайнымі нягодамі ў наступным жыцці маладой пары – хваробамі, адсутнасцю або смерцю дзяцей, разбурэннем сям'і і г.д. Акрамя таго, як дазваляюць меркаваць этнаграфічныя матэрыялы, даволі распаўсюджанай на Падзвінні была група павер'яў, звязаных з пераўтварэннем вясельнага поезда і, у прыватнасці, маладых, у ваўкалакаў. У найбольш падрабязным выглядзе названыя павер'і былі прыведзены М. Я. Нікіфароўскім [1, с. 253 – 254; 2, с. 67 – 70], сустракаюцца яны і сярод этнаграфічных матэрыялаў, зафіксаваных сучаснымі збіральнікамі [3, с. 29, 52].

Вясельнае чараўніцтва і вясельнае пярэваратніцтва не з'яўляюцца рэгламентаванымі часткамі традыцыйнага вясельнага рытуалу, хутчэй яны ўносяць у яго ход элемент дэструкцыі. І разам з тым, пашыранасць і даволі значная ўстойлівасць сюжэтаў падобнага роду сведчыць аб існаванні пэўнага феномену шкоданоснай магіі ў рамках традыцыйнага вясельнага рытуалу і ў комплексе звязаных з ім вераванняў і ўяўленняў.

Мэта дадзенай працы – аналіз узаемасувязей прыемаў шкоданоснай магіі са структурай і сімволікай традыцыйнага вясельнага рытуалу беларусаў Падзвіння, выяўленне светапогляднай асновы шкоданосных магічных прыемаў і механізмаў іх прымянення.

Адна з ключавых ідэй рытуалаў пераходу, да ліку якіх належыць і вяселле, – змена соцыякультурнага статусу яго галоўных удзельнікаў. Яшчэ напачатку XX ст. французскі даследчык А. ван Генеп распрацаваў трохчастковую схему рытуалаў пераходу, вылучыўшы ў іх стадыі аддзялення, лімінальнасці і уключэння. Паступова пераадольваючы гэтыя стадыі, галоўны ўдзельнік рытуалу (лімінальны персанаж) пазбаўляецца ўсіх прыкмет старога статусу і набывае характарыстыкі, уласцівыя новаму [4, с. 15 – 16]

На сярэдняй – лімінальнай – стадыі ўдзельнік рытуалу не валодае ні характарыстыкамі старога, ні рысамі новага статусу, а значыць, пазбаўлены прыкмет культуры ўвогуле і можа быць суаднесены са сферай «чужога», «дзікага», «прыроднага».

Адсутнасць вызначаных характарыстык робіць лімінальны персанаж асабліва ўспрымальным для рознага роду ўздзеянняў. Таму ў кантэксце рытуалаў пераходу актыўна выкарыстоўваюцца прыемы магічнага ўздзеяння на галоўнага ўдзельніка рытуалу з мэтай фарміравання зададзеных якасцей і уласцівасцей (напрыклад, дзеянні бабкі-павітухі, якая «доделывает» дзіця) [5, с. 44]. Але адначасова лімінальны персанаж у такім стане падвержаны і негатыўнаму ўздзеянню, якое можа быць як спантаным, так і мэтанакіраваным. Варта адзначыць, што характарыстыкамі лімінальнасці валодаюць не толькі галоўныя персанажы рытуалу, але і іншыя яго ўдзельнікі. У сувязі з гэтым і яны могуць стаць аб'ектамі пазітыўнага або негатыўнага магічнага ўздзеяння.

Да ліку найбольш распаўсюджаных уздзеянняў адмоўнага характару варта аднесці «сурокі», ці «зглаз». Аналіз этнаграфічных матэрыялаў дазваляе меркаваць, што ахвярамі сурокаў мог стаць любы чалавек, але найбольш падвержанымі ім былі менавіта тыя, хто знаходзіўся ў лімінальным стане (найперш дзеці, а таксама і маладыя). М.Я. Нікіфароўскі адзначаў, што «з'яўленне нявесты ў грамадскіх месцах (у царкве, на кірмашы, на вечарынцы і інш.) можа быць небяспечным для яе, таму што тут цяжка ўберагчыся не толькі ад чарадзейскай псоты, але і ад простага, незламыснага заглядвання цікаўных, сярод якіх можа адшукацца чалавек з ліхім вокам» [2, с. 56]. Таму на ўсіх этапах вяселля прадпрымаецца шэраг захадаў апатрапейнага характару менавіта «ад зглазу». Гэта, у першую чаргу, прымяненне разнастайных прадметаў у якасці абярэгаў. Найчасцей гэта шпілька, ці іголка, уваткнутая ў адзенне галоўкай уніз[177], акрамя таго – пялюшка незаконнароджанага, якую

[177] Запісала студ. ПДУ Зайцава у 2007 г. А. С. ад Дзятлоўскай С.І., 1935 г. нар., в. Багданава, Бешанковіцкі р-н; студ. ПДУ Міхайлоўскі В. у 2007 г. ад Міхайлоўскай Б.М, 1937 г.нар., в. Дудалі, Браслаўскі р-н.

маладая павінна насіць на грудзях пад адзеннем [2, с. 56], цыбуля ці часнык [2, с. 359], вялікая чырвоная хустка, «распушчаная ад галавы да пят» [6, с. 85].

Спецыфіка рытуалаў пераходу і змены статусаў лімінальнага персанажа, на наш погляд, абумоўлівае і бытаванне уяўленняў і вераванняў, звязаных з ваўкалакамі. Сувязь лімінальнага персанажа са сферай «чужога», «нечалавечага» дазваляе ўжываць для яго абазначэння – сярод іншых спосабаў – і «ваўчыную» сімволіку, так як і вобраз воўка суадносіцца з названай вобласцю па шэрагу характарыстык [7, с. 155]. У прыватнасці, у вясельным фальклоры прысутнічае адпаведнае найменне маладой: «Да прывязлі з цемнага бору ваўчыцу / На народ гляніць – аж вяніць, баіцца» [8, с. 131].

Маладыя (шырэй – іншыя ўдзельнікі вясельнай партыі) прасторава і статусна на працягу пэўнага прамежку часу знаходзяцца ў сферы «чужога», але «нармальны» ход вясельнага рытуалу прадугледжвае абавязковае вяртанне іх у сферу «свайго». Аднак ажыццяўленне чарадзейства над вясельным поездам робіць магчымым іх затрыманне у сферы «нечалавечага», а значыць, у лімінальным стане, які і ўвасабляецца праз вобраз ваўкалака, што мае знешні воблік ваўка, але паводзіны, свядомасць захоўвае чалавечую: «Ваўкалакі харчуюцца выключна раслiннай ежай. ... Толькі ў дні разгавення ваўкалакі ядуць мяса, здабытае драпежніцтвам, але не ў родным і блізкім сяле, а ў аддаленых месцах, пры гэтым яны раўнамерна дзеляць мясную здабычу, якой бы малой яна ні была. Лад жыцця ваўкалакаў адрозніваецца ад звычайнага воўчага. Так, ваўкалакі выюць на ўсход ці ў бок сваіх весак, калі кладуцца спаць і ўстаюць – гэта малітва; пад галавой уладкоўваюць узгалоўе...; раніцой мыюцца, паводзячы мордай па роснай траве...; у першую веснавую пару яны разграбаюць зямлю – аруць» [2, с. 68].

Спосабы пярэваратніцтва удзельнікаў вясельнага поезду ў ваўкалакаў таксама насычаныя сімволікай, «чужога». Гэта, напрыклад, стварэнне варот з арабінавых дрэваў на дарозе, па якой мяркуе ехаць вясельны поезд, выкарыстанне крыві старога пеўня, які не спявае, ці воўка, [1, с. 253 – 254]. Звяртае на сябе ўвагу і ўказанне на месца, найбольш зручнае для ажыццяўлення пярэваратніцтва – «дзе сустрэліся і пабіліся вясельныя паязжане» [2, с. 67], г. зн. там, дзе ўжо калісьці быў парушаны нармальны ход рытуалу.

У сваю чаргу, спосабы, што выкарыстоўваюцца для разбурэння чараў, заснаваны на выкарыстанні прадметаў з яскрава выяўленай сімволікай прыналежнасці да сферы «чалавечага» – пояс, прадметы адзення, дзяжа, хлебнае цеста. Акрамя таго, вяртанне зачараваным чалавечага вобліку магчыма з дапамогай прыемаў, што сімвалізуюць або імітуюць фізічнае разбурэнне «знешняй» абалонкі – утыканне нажа, разрыванне ніткі ці адзення [1, с. 255; 2, с. 68 – 69].

Звяртае на сябе ўвагу і спосаб зняцця чараў праз стварэнне сітуацыі выканання рытуалу, што як бы аднаўляе яго нармальны ход: «*Патрэбна заіграць на скрыпцы вясельныя песні... Як толькі зайграецца месца песні, на якім заспела зачараванне, ваўкалакі радасна завываюць і становяцца людзьмі*» [2, с. 68 –69]; «*Ну дык гэдак яны хадзілі, мусіць, месяцаў пяць, многа дзе іх відзілі. А тады ў адну дзярэўню прышлі, і там іх увідзілі, выскачылі, ці там баба, ці там хто, вынеслі гэту дзежку, палажылі кажух і піялі свадзьбу, і гэты ўсе перавярнуліся ў людзей*» [3, с. 29]. Дарэчы, з гэтай жа мэтай выкарыстоўваюцца і іншыя вясельныя атрыбуты – кавалак каравая, дуга, якая была ў першым экіпажы зачараванага поезда [2, с. 69].

Сярод шкоданосных магічных уздзеянняў на вяселлі можна вылучыць асобную групу прыемаў, якія не накіраваны непасрэдна на лімінальных персанажаў, іх галоўным аб’ектам з’яўляецца дарога, па якой удзельнікі рытуала перамяшчаюцца паміж рытуальнымі локусамі.

Падобныя магічныя прыемы маюць цесную сувязь з прасторавым кодам, які ў рытуалах пераходу выконвае адну з найважнейшых функцый. Менавіта з яго дапамогай ідэя змены сацыякультурнага статусу лімінальных персанажаў адлюстроўваецца найбольш яскрава [9, с. 89 – 90].

Таму рэальныя прасторавыя перамяшэнні вясельнага поезда набываюць у кантэксце рытуалу глыбокае сімвалічнае значэнне, у сувязі з чым локусы рэальнай прасторы аказваюцца цесна звязанымі з локусамі прасторы міфапаэтычнай.

Найбольш глыбокае сімвалічнае асэнсаванне атрымлівае ў вясельным рытуале дарога маладых ад да вянца/ад вянца і ў дом маладога. Менавіта яна ў найбольшай ступені суадносіцца з ідэяй жыццевага шляху маладой пары, а таму ўсе дарожныя падзеі, прыкметы, здарэнні набываюць адмысловае сімвалічнае значэнне, праецыруюцца на ўвесь будучы лес маладых. У сувязі з гэтым дарога таксама становіцца месцам актыўных магічных дзеянняў, як станоўчага, так і адмоўнага характару, якія маюць на мэце аказанне пэўнага ўплыву на ўсе будучае жыцце маладых.

Шырока распаўсюджанай з’ўлялася забарона пераходзіць дарогу вясельнаму поезду, што абазначала кепскае жыцце маладых у будучым. Адметна, што зафіксаваныя традыцыяй спосабы наўмыснага чараўніцтва у адносінах да маладых таксама маюць у сваей аснове пераход дарогі ці іншы спосаб яе, так бы мовіць, «перакрэслівання», што наўпрост асацыюецца з аналагічным перакрэсліваннем уласна жыццевага шляху маладых. Як адзначае Т.Б. Шчапанская, «мэта гэтых дзеянняў, што парушаюць шлях, – перапыніць будаўніцтва адносін у новай сям’і, блакіраваць ужо сам праект гэтых адносін» [10, с. 360]. Яна ж указвае, што «чарадзейскія дзеянні парушалі яшчэ неаформлены вобраз будучага хатняга жыцця ў самым пачатку яго рытуальнага канструявання, на дарозе» [10, с. 361]. У згаданым вышэй спосабе перава-

рочвання вясельнага поезду пры дапамозе варот з рабінавых дрэваў выклікае цікавасць акалічнасць стварэння іх, так бы мовіць, у нетыповым для гэтага локусе – не ў якасці граніцы двара, а цалкам у сферы «чужога». Такое нерэгламентаванае размяшчэнне варот, выкарыстанне для іх стварэння дзікарослых дрэваў і робіць магчымым само абарачэнне вясельнага поезда.

Сучасныя этнаграфічныя матэрыялы сведчаць аб распаўсюджанасці на тэрыторыі Падзвіння перакананння, што маладыя кепска будуць жыць, «калі выяжджаюць ужо малады з маладухай на дарогу, а там хто-небудзь катом за заднія ногі возьмець ды перадзярэць дарогу»[178]. Пры гэтым у свядомасці інфармантаў гэта ўстойліва звязваецца з негатыўным уздзеяннем: «Кот – гэта нешта плахое»[179]. Найчасцей такі спосаб чараўніцтва прыпісваецца дзяўчыне, калісьці пакінутай жаніхом: «вот, напрымер, ен любіцца с адной, ну а жэніцца с другой. ... А ен тады як ужо вязець маладуху, яна тады ката за хвост цігаіць па дарозе, каб гаворыць, драліся ўсю жысць»[180]

Тая ж ідэя дэструктыўнага ўздзеяння на дарогу ўвасабляецца пры дапамозе асобных прадметаў, што маюць негатыўную сімволіку: хлебнай «калатоўкі», старога веніка, мятлы, памяла, зблытаных нітак, якія падкідваюцца пад ногі маладым [2, с. 63].

У сувязі з матывам перакрэслівання дарогі неабходна звярнуць увагу на шырокае бытаванне на тэрыторыі Падзвіння звычаю вясельнай «рагаткі» («брамы»). У адрозненне ад вышэйпрыведзеных шкоданосных прыемаў, у дадзеным выпадку перагароджванне дарогі з'яўляецца цалкам санкцыянаваным традыцыяй, больш таго, нават пажаданым. Да гэтага часу існуе перакананне, што чым больш маладым зладзілі «рагатак», тым больш шчаслівым будзе іх жыццё. Як правіла, «рагатка» ўяўляла сабой сімвалічную ці рэальную перашкоду, абавязковай умовай пераадолення якой быў выкуп. Традыцыя катэгарычна забараняла маладым абмінаць, і, тым больш, сілком разбураць пастаўленую перашкоду. Звычайна гэта тлумачылася тым, што «сустракалі маладых з іконай, распяццем, якія нельга было ігнараваць» [11, с. 233], бо «*Бога абмінаць ніколі нельзя*», «*гэта ты іх устрачаеш з Богам, жылаіш ім, і яны ж, кажды, хто ўстрычаіць, жылаюць усім дабра*»[181]. У народнай свядомасці парушэнне дадзенага патрабавання звязвалася з рознымі жыццевымі нягодамі маладых у будучым жыцці, і не толькі зямным: «*Стула і ікона – ўсе гэта «рагатка» звалася. Ужо не аб'едзеш. Ікону аб'едзеш – тады грэх табе будзіць. Будзіш у пеклe*»[182]; «*Тут было – каля нас паставілі рагатку, ну а ен з другой дзярэўні ехаў... А ен ехаў, ехаў, прыіжджаіць і – турзь каня так! – і конь прыгнуў, быстрэй і паехаў. ... Ну і ні павязло яму. Первыя роды – жонка памерла*»[183].

У дадзеным выпадку магчыма дапусціць, што ў аснове звычаю вясельнай «рагаткі» ляжаць тыя ж уяўленні аб лесавызначальным характары дарожных падзей. Верагодна, у дадзеным выпадку тыя, хто ладзяць «рагатку», могуць быць аднесены да катэгорыі «сустрэчных» персанажаў, з якімі маладыя ўступаюць у адносіны рытуальнага дарабмену і выкупляюць не толькі права праехаць далей па дарозе, а фактычна, і сваю будучую «долю».

Яшчэ адзін даволі распаўсюджаны на тэрыторыі Падзвіння спосаб шкоданоснага магічнага ўздзеяння – зачароўванне коней, якія вязуць вясельны поезд: «варта адшукаць гарохавы стручок з дванаццццю зернямі і пакласці яго ў воз князя і княгіні – коні не крануцца з месца, пакуль стручок не будзе адшуканы і выкінуты. Часам для гэтай жа мэты бывае дастаткова стручка з дзевяццю зернямі: яго можна пакласці ў экіпаж, але можна закапаць на дарозе, са словамі: «*дзевіць бочак гароху, дзісятая нявеста – нярушціся, коні, з места*» [2, 64]. Амаль аналагічныя павер'і сустракаюцца і сярод сучасных экспедыцыйных запісаў: «гарох сыпалі, шчыталі ў стручку, калі дзевяць гарашын... «*восем гарашын, дзявятая нявеста і коня ня з места», каб конь не пашоў, казалі*»[184]. Іншы запіс не канкрэтызуе механізму ўздзеяння: «*нешта зробілі, што конь з места ні крануўся. Пена з яго верніць, а ен з места ні кратаецца»[185]. Адметна, што ў дадзеным выпадку чараўніцтва прыпісваецца жанчыне, якая «са света, ... была сюды замуж прыйшоўшы... неяк так па-рускі «разгаварівала*»[186].

М.Я. Нікіфароўскі зафіксаваў гэтыя ўзоры як «жартоўныя павер'і» [2, с. 64], але, адпаведна логікі разгортвання рытуалу, відавочна мэта падобнага магічнага прыему: стварэнне на шляху маладых «не-

[178] Запісалі Мішына В.І., Мішын П.І. у 2007 г. ад Чэклін А.П., 1930 г. нар., в. Макараўшчына, Лепельскі р-н.

[179] Запісалі Мішына В.І., Мішын П.І., Халадкова А.У. і студ. ПДУ Шыпіла У., Мілянцей А. у 2007 г. ад Літвін Марыі Пятроўны, 1931 г. нар., в. Губіна, Лепельскі р-н.

[180] Запісалі Мішына В.І., Мішын П.І. у 2007 г. ад Ханяк Аліны Іванаўны, 1930 г. нар., в. Макараўшчына, Лепелскі р-н.

[181] Запісалі Мішына В. І., Мішын П.І. у 2008 г. ад Васілеўскай (Касевіч) Вікторыі Іосіфаўны, 1921 г. нар., в. Цярэшкі, Шаркаўшчынскі р-н.

[182] Запісалі Мішына В.І. і Мішын П.І. у 2008 г. ад Ляўшынскага Івана Грыгоравіча, 1927 г. нар., в. Барсукі, Шаркаўшчынскі р-н.

[183] Гл. зноску 5

[184] Запісалі студ. ПДУ Захарэвіч А., Мядзведзева А., Прахарэнка Я. у 2007 г. ад Валадзько Г.І., 1936 г. нар., в. Бор, Лепельскі р-н.

[185] Запісалі Мішына В.І., Мішын П.І. у 2009 г. ад Гаўрыловіч Р.Г., 1930 г. нар., в. Несцераўшчына, Докшыцкі р-н.

[186] Гл. зноску 9

стандартнай» сітуацыі, якая выходзіць за межы рэгламентаванага традыцыяй рытуальнага сцэнарыю, што, ў сваю чаргу, павінна адмоўна адбіцца на іх будучым лесе.

Такім чынам, шкоданосныя магічныя прыемы, што прысутнічаюць у вясельным рытуале, а таксама звязаныя з ім павер'і пра ваўкалакаў, грунтуюцца на спецыфіцы рытуальнага статусу лімінальных персанажаў падчас выканання абрадаў пераходу. Адсутнасць вызначаных якасцей «чалавечага» забяспечвае высокую ступень уразлівасці маладых перад разнастайнымі негатыўнымі уздзеяннямі. Акрамя таго, увасабленне ідэі пераходу праз міфалагему дарогі робіць магчымым ажыццяўленне разнастайных дэструктыўных дзеянняў, накіраваных на змену характарыстык будучага жыццевага шляху маладых у самым яго пачатку.

ЛІТАРАТУРА

1. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. / П.В. Шейн. – СПб., 1887 – 1902. – Т. 3. – Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождения времени, игр, верований, обычного права наследства и проч. – СПб., 1902 – 519 с.
2. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собраны в Витебской губернии / Н.Я. Никифоровский – Витебск, 1897. – 336 с.
3. Полацкі этнаграфічны зборнік / уклад., прадм. і паказ. У.А. Лобача. – Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2. – Наваполацк, ПДУ, 2011. – 368 с.
4. Генеп, А, ван Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов /Арнольд ван Геннеп; пер. с франц. Ю.В. Ивановой, Л. В. Покровской; послесл. Ю.В. Ивановой. – М.: Вост. лит., 2002 – 198 с.
5. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов // А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993 г. – 240 с.
6. Серебрянников, Ф. Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах / Ф. Серебрянников // Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г. – Спб.: 1865. – С. 75 – 90.
7. Мишин, П.И. Образ волка в народной культуре / П.И. Мишин // Сучасны гісторыка-культурны працэс: самавызначэнне і самарэалізацыя суб'екта: Матэрыялы Рэспубліканскай навуковай канферэнцыі, г. Мінск, 16 – 17 мая 2006 г. / Бел. дзярж. пед. ун-т імя М. Танка; рэдкал. С.В. Снапкоўская [і інш]; адк. рэд. А. У. Рагуля – Мінск, БДПУ, 2006. – С. 153 – 157 (239 с.).
8. Вяселле: Песні. У 6 кн. / Рэд. М.Я. Грынблат, А.С. Фядосік – Минск, Навука і тэхніка, 1980 – 1988. – Кніга 6 / Склад. Л.А. Малаш; муз. дад. З.Я. Мажэйка. – 1988. – 664 с. (Беларуская народная творчасць).
9. Байбурин, А.К. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. – М.: Наука, 1978 – С. 89 – 105.
10. Щепанская, Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции / Т.Б. Щепанская. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.
11. Мішына, В.І. Структура і сімволіка традыцыйнага вясельнага абраду беларусаў цэнтральнага і заходняга Падзвіння ў 1930 – 1950-я гг (па матэрыялах этнаграфічных экспедыцый ПДУ) / В.І. Мішына // Беларускае Падзвінне: методыка і вынікі палявых даследаванняў (да 80-годдзя пачатку археалагічных раскопак у г. Полацку). – Зборнік матэрыялаў рэспубліканскага навукова-практычнага семінара. – 20 – 21 лістапада 2008 г. / пад. агульн. рэд. Д.У. Дука, У.А. Лобача. – Наваполацк: ПДУ, 2009. – С. 231 – 236.

СТРУКТУРА И ТИПОЛОГИЯ ПОЧИТАЕМЫХ МЕСТ ИЗБОРСКО-МАЛЬСКОЙ ДОЛИНЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ 2002 – 2010 ГГ.)

канд. ист. наук Е.В. ПЛАТОНОВ
(Эрмитаж, Санкт-Петербург)

Путем анализа материалов обследований деревенских святынь Изборско-Мальской долины, делается попытка определения культурных истоков формирования почитаемых мест различных типов. Приводятся примеры наиболее характерных способов оформления почитаемых объектов, анализируется состав и культурные механизмы возникновения сложных комплексов почитаемых мест, приводятся примеры формирования и функционирования новых почитаемых мест и почитаемых объектов, появившихся в последнее время.

Изучение сельских почитаемых мест на северо-западе России насчитывает уже не одно десятилетие своей истории. В результате многочисленных практических и теоретических исследований были определены основ-

ные типы почитаемых объектов, очерчены их функции в народной культуре, проанализировано отражение деревенских святынь в фольклоре. При большом количестве обобщающих работ в настоящее время чувствуется потребность в детальном изучении отдельных культовых мест, что связано как с поисками новых источников информации, так и с необходимостью проведения исторических и культурологических исследований в этом направлении. При отсутствии или крайне небольшом количестве устной информации перспективным направлением представляются попытки извлечения информации из структуры самого культового места, изучения составляющих его элементов, их взаимосвязи, проведения аналогий с информацией, содержащейся в исторических и этнографических источниках. На современном этапе понятно, что ограниченность типов сельских почитаемых объектов соседствует с большой вариативностью способов построения конкретных почитаемых мест и организации культового пространства вокруг конкретных почитаемых объектов. Эта вариативность обусловлена широтой христианской традиции, синтезирующей различные культовые объекты, ограниченной лишь региональными представлениями о том, как должно выглядеть эталонное почитаемое место. Церковное и светское законодательство конца XVII – начала XX вв. шло по пути усиления запретов в отношении деревенских святынь и ограничения проявлений народной религиозности, совсем не уделяя внимания разработке положительной стороны этого вопроса. Отсутствие четких церковных правил, относящихся к созиданию и организации почитаемых мест, сделало эту область культурной деятельности одной из самых творческих, где спонтанные проявления религиозности становились обычаем, закреплялись в местной практике, а впоследствии, при тесном соприкосновении с каноническими церковными практиками, преобразовывались в нормативные для локальной культуры способы построения почитаемых мест. Поэтому одним из основных направлений в изучении деревенских святынь становится детальный анализ состава и порядка организации объектов, представляющих в своей совокупности почитаемое место. В последнее время для подобных микротопографических работ, ориентированных на отдельные почитаемые объекты, принят уточняющий термин – «иеротопия»: исследование способов построения сакральных пространств [1, с. 9 – 31]. В сфере изучения деревенских святынь этот подход во многом связан с изучением региональных особенностей почитаемых объектов.

В Изборско-Мальской долине на протяжении XIX – XX вв. основными малыми культовыми объектами были родники и каменные кресты; и природные, и рукотворные деревенские святыни почти всегда усложнялись сопутствующими им часовнями. Почитаемые камни во время полевых исследований не были зафиксированы, однако можно предполагать их наличие в прошлом [2; 3] и возможность появления в ближайшей перспективе. Далее мы рассмотрим способы организации отдельных почитаемых мест, разделив их на группы по типам составляющих их почитаемых объектов, а так же по степени развития от простых к сложносоставным.

Почти все **каменные кресты** Изборско-Мальской долины относятся к намогильному типу крестов. Превращение их в почитаемые объекты отражает одну из стадий освоения ландшафта сельской местности, когда историческое наследие, представленное археологическими памятниками предшествующих поколений, адоптируется в новом культурном пространстве. Процесс, который в полной мере можно назвать вторичной ритуализацией крестов, открывает возможность реализации множественности смыслов, заложенных в этот объект поклонения литургической практикой и церковным преданием. Перемещение каменных крестов в новые места создавало новые символические контексты, обусловленные взаимным влиянием разнородных почитаемых объектов (крест и иконы в часовнях, крест и родник и т. п.), имеющих выраженный сакральный статус в рамках церковных и народных представлений о священном объекте.

Одиночный почитаемый каменный крест стоит в дер. Гнилка, дома которой ориентированы фасадами на круглую площадь в центре поселения. В северо-западной части этой площади находятся каменный крест на жальнике, который стал культовой доминантой деревни, какой обычно бывает часовня. Несмотря на существующее предание, о том, что под крестом похоронен князь, это не помешало вовлечь крест в цикл праздничных деревенских обрядов. У креста проводились молебны, его украшали цветами и полотенцами, в деревенский праздник перед крестом кропили скот и рядом с ним было принято прощаться друг с другом в последний день масленицы. Специфика сакрального объекта обусловила выбор в качестве заветного деревенского праздника день Воздвижения креста (14/27.09). Празднование Воздвижения было установлено относительно поздно, в начале XX в., после болезни скота: до этого времени в деревне отмечали только престольный для нее праздник Николая (9/22.05 и 6/19.12), что указывает на прямую зависимость выбора нового праздничного дня от существующего маркера – креста, «воздвигнутого» в пределах поселения. Эта информация, полученная от местных жителей, согласуется с материалами клировых ведомостей Никольского собора в Старом Изборске [4, л. 777 – 778], в которых в конце XIX – начале XX вв. не упомянута ни одна деревня, отмечающая праздник Воздвижения. При возникновении кризисной ситуации она была разрешена исходя из символического «прочтения» креста в контексте его очистительных и защитных свойств, наиболее полно выраженных в службе Воздвижению Животворящего креста. Праздник был «добавлен» к существующему престольному празднику, раскрывая, таким образом, содержательный потенциал почитаемого объекта. Организация жилого пространства вокруг древнего погребения встречается и в других регионах северо-запада России: так, жальники с часовнями на них составляют системообразующие доминанты в деревнях Чудовского и Любытинского районов Новгородской области (дер. Рогачи и Новинка), а в Старорусском районе поселение было организовано вокруг сопки с часовней на ней [5, с. 10].

Усложнением почитаемого места путем возведения вокруг креста ковчега-часовни можно назвать расположенную в местности Селищи придорожную Успенскую часовню. Поклонный каменный крест, установленный в часовне, скорее всего первоначально освящал землю на жальнике; часовня была построена позже, в 1850-х гг. В интерьере, по обеим сторонам от креста в стене часовни находятся выемки для установки икон. За Успенской часовней ухаживали жители окрестных деревень, прежде всего, жители хутора и дер. Вастцы. Иконы, стоящие в часовне, приносили желающие украсить ее, а за маслом для лампад одно время следили жители Селищ. Успенская часовня, возведенная за пределами поселения, стала центром проведения некоторых обрядов, характерных для часовен северо-запада и русского Севера, расположенными вне жилого пространства. Так, на поле к часовне весной выгоняли скот для освящения стада, что подчеркивает восприятие монументального креста как оберега: такая семантика заложена в церковных службах кресту и обусловила общерусские представления о крестах – защитниках, которые могут избавить окружающую местность от различного зла. Так, в Тихвинском уезде Новгородской губернии, на востоке северо-запада России при выгоне и освящении скота в поле каменные кресты выносились из часовни на жальник, после чего перед ними прогоняли стадо, служа молебен [6, л. 2 об.]. Кроме этого, во время Печерского крестного хода из Печерского монастыря, который происходил на праздник Успения, у часовни собирались встречающие крестный ход богомольцы. Таким образом, часовня выполняла маркерные функции, играя роль доминанты в окружающем ландшафте.

Похожая в интерьере конструкция часовни, но совершенно иная в символическом прочтении топография местности зафиксирована у дер. Коломно, к северо-востоку от Изборска. В этой часовне каменные кресты вмонтированы в стену, в которой проделано несколько прямоугольных ниш для икон. В данном случае обращает внимание место расположения часовни с крестами – на пригорке над небольшой долиной, в которой находится само поселение. Стремление установить кресты как можно выше напрямую связано с приписываемыми им способностями положительно влиять на окружающее пространство, очищая его от нечистых духов и враждебных человеку стихий или эпидемий: «в лето 7163-го [1654 – 1655] от православных христиан поставлен [крест. – *Е.П.*] на горе прямо граду Ияроставлю вместо забрала и щита, да не найдет на град тлетворных ветр тщета» [7, с. 47 – 48]. Установка креста в данном случае соответствует представлению о кресте как символе, очищающем воздушное пространство (повод – моровое поветрие), наиболее ярко сформулированном в службе Воздвижения Креста. Возведение специальной культовой постройки (часовни) над крестами «избыточно» – ведь каменные кресты и часовни во многом сходны в своем функционировании и часто заменяют друг друга. С другой стороны, еще в XVII в. на русском Севере существовали часовни, построенные в качестве своеобразного дополнения к почитаемому деревянному кресту с практическими целями – в них хранились иконы и богослужебная утварь, необходимая для проведения молебнов у креста [8, № 79].

Одним из примеров сложносоставного культового объекта является Троицкая часовня в самом Изборске, расположенная между кладбищем на Труворовом городище и районом Скудельни – средневековом жальнике, ныне застроенном домами. По своему экстерьеру она похожа на традиционные часовни XIX в., строившиеся в этом регионе, однако в ее конструкции прослеживается несколько строительных этапов, позволяющих проследить стадии формирования часовни. Первоначально часовня представляла собой сооружение, близкое к так называемым «столобкам» – открытая небольшая постройка кубической формы с углублением для иконы в одной из стен; в центр противоположной стены вмонтирован небольшой каменный крест, перенесенный, скорее всего, с ближайшего жальника – скудельни. На следующем этапе к столобку были пристроены небольшие сени, а над всей конструкцией возведена крыша на выносах, превратившая столобок в интерьерную постройку – часовню. Таким образом, из нескольких разрозненных элементов (столобок, иконы, каменный крест) в какой-то момент сформировалась новое здание, более отвечавшее культовым потребностям местного населения.

Часовни, которые строились непосредственно на погребениях – жальниках, не только включали каменные кресты в интерьер, но и обустраивались крестами снаружи. Так выглядела часовня в дер. Замогилье – хотя она считалась деревенской часовней и была посвящена местному празднику Никандра Псковского («Ликандра», «Лякандра»), но располагается примерно в километре от деревни, на старом жальнике у дороги. Сохранилась легенда о том, что св. Никандр просился переночевать к жителям деревни, которые его не пустили, после чего он пообещал, что в этой деревне все «будут бедные». В память этого события было положено местными жителями праздновать день святого (7.10) как деревенский праздник. В часовне, украшенной некогда богатым убранством, сейчас сохранился только небольшой каменный крест, еще два креста врыты в землю перед входом (один из них перевернут), а небольшие обломки креста использованы в качестве фундамента. Эта часовня посещалась только в праздник Никандра, при похоронах или в дни поминок, так как рядом с жальником продолжали хоронить жителей деревни. В праздники крест в часовне украшали полотенцами, ставили свечки. В обычные дни часовня стояла запертой и в нее не заходили. За могилами на жальнике ухаживали: как за новыми, деревенскими, так и за древними: среди них прокладывали дорожки и выкашивали траву. Аналогичным образом была устроена часовня в дер. Кудина Гора и не существующая ныне часовня в дер. Большие Мильцы. Доста-

точно устойчивая компоновка – часовня и два креста перед ней – является региональной особенностью для западных территорий: она зафиксирована для деревень Печерского, Гдовского районов Псковской области, а так же Сланцевского района Ленинградской области. Каменные кресты в дер. Старые Смолеговицы Волосовского района Ленинградской области можно назвать самым восточным примером такой компоновки, характерной в большей степени для жальничных часовен, вокруг которых сохранилось значительное количество каменных крестов. Это яркий пример вторичной ритуализации намогильных крестов, когда в оформлении культового места используется максимальное количество элементов предшествующего культового объекта. Тем не менее, принципиальная схема «часовня с крестом + два креста перед фасадом», по-видимому, была обусловлена пока еще не вполне ясными культурными механизмами. Остальные каменные кресты, располагавшиеся на жальнике, оставались не тронутыми на своих местах и не были задействованы в оформлении часовни или окружающего пространства.

Конструирование нового центра деревни происходило на фоне разрушения предыдущего почитаемого объекта, когда из всех возможных для вторичной ритуализации элементов формировался новый культовый объект, центральное место в котором занимала часовня. В этом контексте открывалась широкая возможность влияния на восприятие креста богослужебной практики и церковной традиции, так как крест включался в иконографическое и литургическое пространство, обладающее устоявшейся логикой взаимного построения почитаемых объектов и ритуальных действий. Кресты в часовнях размещались в середине противоположной от входа стены, представляя собой композиционный центр, вокруг которого располагались иконы. Региональные различия в способах композиции крестов внутри часовен незначительны.

Большое количество каменных крестов в окрестностях Изборска привело к тому, что они включались в интерьер деревенских часовен в качестве почитаемых объектов, никак не связанных с древними погребениями. Это часовни в дер. Брод, Малы, Кряково, Малые Мильцы.

Таким образом, в эволюции почитаемых мест с каменными крестами можно наметить линию постепенного усложнения культового места за счет возведения около креста деревянных и каменных конструкций, помещения крестов в часовни, а так же создания сложных по топографии комплексов, представленных жальничными часовнями и группами крестов перед ними.

Почитаемые природные объекты представлены широко распространенными в изборской округе **родниками**. Почитаемые родники – культовые объекты более простые по своему происхождению и пути эволюции, хорошо известные и часто упоминаемые в языческих культах многих народов, а после принятия христианства – достаточно быстро адоптированные церквями разных толков. В поселениях Изборско-Мальской долины можно выделить два типа почитаемых родников – так называемые подалтарные, выход которых на поверхность расположен поблизости от церкви, и ключи-«кипуны», расположенные в лесной местности или на берегу водоема.

Самым известным является Богородицкий родничок, который бьет в 50-ти метрах к востоку от церкви Рождества Богородицы (т.ж. Святой ключ, Глазной, Федосьин или Тетушкин). Существует предание, что когда-то он вытекал из-под самого алтаря церкви, но потом исчез, а через некоторое время вновь появился, но чуть дальше от церкви недалеко от дома некоей Федосьи. У родника когда-то произошло чудо – умывшись его водой прозрела слепорожденная девочка. С тех пор родник стал считаться святым, целебным и в особенности полезным при болезни глаз. Его водой советовали мыть младенцев, чтобы те не болели. В роднике проводится регулярное освящение воды, благодаря чему поддерживается и распространяется информация о его целебных свойствах, а сам родник является местом паломничества богомольцев.

Аналогичный родник есть в Малах, Подалтарный или Онуфриевский, который вытекает из-под алтарной части Рождественской церкви. Местное предание говорит, что Онуфрия (основателя монастыря) как-то укусила змея: омыв ногу в роднике монах исцелился. А по воспоминаниям старожилов, раньше, в ночь на Ивана Купалу, в этом роднике умывались женщины сето, веря, что это принесет им здоровье и красоту. Родники, находящиеся рядом с церковью, постоянно включались в обряды, связанные с водоосвящением (особую роль в них играла необычайно распространенная служба по чину освящения воды 1 августа, проводившаяся по желанию, несколько раз в год), что закрепляло из восприятие в качестве источников святой воды [9, с. 95 – 98].

Известные нам почитаемые источники воды, находившиеся в деревнях, обустраивались более сложно и существовали в ином символическом контексте. В дер. Вастцы, почитаемый колодец расположен в комплексе с часовней и каменными крестами, один из которых стоит в часовне, а другой – непосредственно у колодца. Освящение воды в колодце происходит на местный, престольный деревенский праздник, Николу весеннего (9/22.05). Своеобразное дублирование (крест в часовне и крест при роднике) указывает на характерное свойство сложных комплексов почитаемых объектов – сакральные предметы включаются в наибольшее количество возможных контекстов, воплощая множественность значений, заложенных в них традицией. Крест около колодца реализует упомянутый выше закрепленный за символом креста топик – свойство очищения окружающего пространства, в том числе и воды, и способность освящать воду. В обрядовых действиях, крест как основной сакральный символ задействован в различных существующих ныне и упраздненных чинах освящения воды, что существенно для понимания связи креста с почитаемыми источниками и народными практиками освящения воды через облива-

ние креста. Установку креста рядом с водным источником можно расценивать как совмещение почитаемых объектов, свойства которых дополняют и усиливают друг друга, взаимосвязаны и находятся в смысловом контексте церковного обихода.

Около дер. Брод существует почитаемый родник другого происхождения, так называемый Кипун-родник или Шурнов ключ, который признается целебным от глазных болезней. Этот родник связывается с именем Матвеюшки Болящего, местным праведником, который жил во второй половине XIX – нач. XX в. в дер. Малы. «Ихняя бабушка или прабабушка худо видела, вообще слепая. Тогда Матвей Болящей сказал… Она приходит, она ему рассказывает. Он говорит: «В чем дело?» – «Да вить все хорошо, глаза-то у меня худо видять, только что меня привели. Вижу так, недалеко и все, а так я, говорит, не вижу, чтобы так идти куда.» А он и говорит: «Знаеш что сходи помойся там и там, есть такой колодец, ключок, и вымоисся. Только вить иди когда… до заката, перед закатом солнца, три разка сходи, помойся.» – *Матвеюшка Болящий посоветовал, да? Мальской?* – Да. И вот она сходила – и все. Стала видеть как надо. – *Три разка это в смысле три дня?* – Да, три вечера, вечерком перед закатом солнца, пока солнышко не закатилось. И все у нас так лечились.» – рассказывали в Броду [10]. К роднику ходили жители окрестных деревень – Вастцы и Нижнего Крупска. В Малах и Изборске упоминание о Шурнове ключе не фиксируется, видимо, из-за наличия собственных целебных источников воды при церквях.

Еще один родник, вероятно, пользовавшийся некогда почитанием, находится на северо-восточной окраине Изборска, на берегу Городищенского озера. Подробной информации о нем не имеется, его культовое значение предполагается на основании названия источника - Святой родник (т.ж. Ивовая лоза). Родник был некогда обустроен каменными плитами, однако в настоящее время совсем зарос и редко используется местными жителями.

Почитаемые источники воды, таким образом, достаточно ясно делятся на две группы: в первую входят родники, задействованные в церковной службе водоосвящения, вследствие чего вода их считается святой и целебной, а во вторую родники, почитание которых имеет ярко выраженное фольклорное происхождение. Соответственно, целебные свойства родников второй группы проявляются при соблюдении неких магических, не связанных с церковными нормами, правил поведения.

Почитаемые места постепенно изменяются со временем, иногда радикально, по-прежнему оставаясь в эталонных границах своего типа. Так, в последние годы значительно изменился вид и оформление Святого родника у Рождественской церкви: сначала ниже по течению была выстроена досчатая купель, а в последние годы русло родника было изменено, над ним выстроили новую часовню, а рядом с часовней положили так называемый «курган» – межевой камень с высеченным на нем крестом. Прямые функции этих камней уже почти забыты, поэтому существует большая вероятность превращения этого конкретного камня в почитаемый, наподобие «Борисовых камней», учитывая большое количество паломников, воспринимающих почитаемые места и все, что находится рядом с ними в модусе сакрального, а т.ж. общую семантику изображения креста.

В дер. Захново перегруппировке и новому оформлению подверглись каменные кресты, располагавшиеся в округе поселения, а с 2006 г. перенесенные под дерево к Иверскому подворью Снятогорского монастыря, которое строилось в деревне. Кресты переносились и ранее: в 2002 г. один из них был установлен около «кургана», которому, по всей видимости, тоже придавалось какое-то особое значение: процесс поиска наиболее приемлемого места для крестов уже шел, но с образованием подворья этому процессу был дан новый импульс, сконцентрировавший кресты около скита.

Таким образом, культовые объекты Изборско-Мальской долины представлены двумя преимущественными группами (каменные кресты и родники), достаточно четко структурированы внутри них, разделяясь на подтипы разной сложности и различного происхождения. Каждый культовый объект, каждое культовое место представляют собой отдельную небольшую линию развития, своего рода акцентирование какой-то черты из богатого набора символических значений всего класса объектов. Для культовых мест так же характерны общие для северо-запада России процессы, которые заключаются:

В активном возрождении почитаемых родников, связанных, в первую очередь с церковным обрядом водоосвящения.

В выявлении разрозненных элементов старых почитаемых мест и конструировании на их основе новых; вторичной ритуализации почитаемых объектов, что в первую очередь относится к каменным крестам. Следует отметить, что это традиционный способ вторичной ритуализации – каменные кресты включались в стены изборских храмов, начиная с XVI века и в интерьер часовен в XVIII – XIX вв., так что процесс этот продолжает давние традиции местного населения.

В полном отсутствии почитаемых камней, наименее повержденных восстановлению после исчезновения традиции почитания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лидов, А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования / А.М. Лидов // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. – М.: Индрик, 2006. – 384 с.
2. Почитаемые камни широко распространены на территории проживания народности сето, к которой относится и эта часть Печерского района. См. Александров А.А. О следах язычества на Псковщине // Академия наук СССР. КСИА. 1983. Вып. 175. – 108 с.
3. Valk, H. Offering practices at two holy stones in Setomaa, south-east Estonia / H. Valk // Folk beliefs and practice in Medieval Lives. BAR International Series 1757. – 2008. – 91 p.
4. Клировые ведомости Никольского собора. Архив Государственного музея-заповедника «Изборск». Инв. № МЗИ/291
5. Смирнов, С. Археологическая экспедиция на р. Ловать летом 1928 г. Материалы и исследования. Вып. I. Новгородский государственный музей. Новгород, 1930.
6. Архив ИИМК РАН. Ф. 2. Оп. 1. 1929 г., д. 123. Отчет В. И. Рассказова о работах по р. Сяси.
7. Овчинникова, Е.С. Иосиф Владимиров. Трактат об искусстве / Е.С. Овчинникова // Древнерусское искусство. XVII в. – М.: Наука, 1964. – 334 с.
8. Акты Холмогорской епархии. Переписные книги часовен в Важском уезде и в Устьянских сохах. Марта 20 – июня 29, 1692 // Русская историческая библиотека. Т. XXV. Кн. III, СПб., 1908.
9. Черноморова, А.А. Изборские родники: предания, обычаи и традиции / А.А. Черноморова // Изборск: история и современность. – Изборск, 2005.
10. ПЗ 2002 г. Платонов Е.В., Черноморова, А.А. дер. Брод, зап. от Махониной Антонины Владимировны, 1928 г. рожд.

ТРАДЫЦЫЙНЫЯ ЎЯЎЛЕННІ АБ САКРАЛЬНЫХ ЭЛЕМЕНТАХ ЛАНДШАФТУ БЕЛАРУСКАГА ПАДЗВІННЯ (ПА МАТЭРЫЯЛАХ АРХІВУ РГМА «СТУДЭНЦКАЕ ЭТНАГРАФІЧНАЕ ТАВАРЫСТВА»)

Ю.С. ПРАКОФ'ЕВА
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

На аснове комплексу матэрыялаў палявых этнаграфічных даследаванняў рэспубліканскай грамадскай моладзевай арганізацыі «Студэнцкае этнаграфічнае таварыства» аналізуецца спецыфіка рэпрэзентацыі і інтэрпрэтацыі сакральных элементаў ландшафту, паводле традыцыйных уяўленняў беларусаў Падзвіння. Пад час правядзення экспедыцыйнага вывучэння краю напрыканцы XX – пачатку XXI стст. была выяўлена вялікая колькасць сакральных элементаў прыроднага ландшафту (крыніц, азер, балот, узгоркаў, камянеў і г.д.). Зроблена спроба ахарактарызаваць міфалагічны статус і рытуальныя функцыі сакральных локусаў паводле сучасных уяўленняў беларусаў Падзвіння. Аўтар прыходзіць да высновы, што сакралізацыя элементаў ландшафту з'яўляецца адной з асаблівасцяў светапогляду, які складае аснову міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў Падзвіння. Абазначэнне ў свядомасці статусу сакральнага локуса спараджае адмысловую рэпрэзентацыю, інтэрпрэтацыю аб'екта і сістэму паводзінаў.

Уводзіны. Вывучэнне найважнейшага кампанента этнічнай культуры беларусаў – традыцыйнага светапогляду было і застаецца адным з прыярытэтных кірункаў айчыннай этналагічнай навукі. Пад светапоглядам разумеецца сістэма ўяўленняў аб свеце і месцы чалавека ў ім, аб адносінах да навакольнай рэчаіснасці і да самога сябе, асноўныя жыццевыя пазіцыі, перакананні, ідэалы, прынцыпы пазнання, дзейнасці, каштоўнасныя арыентацыі, абумоўленыя гэтымі ўяўленнямі.

Прадметам даследавання ў рамках дадзенага артыкула выступаюць дамінантныя складнікі традыцыйнага светапогляду – уяўленні аб сакральных элементах прыроднага ландшафту, зафіксаваныя на тэрыторыі Беларускага Падзвіння напрыканцы XX – пачатку XXI стст., паводле матэрыялаў архіву рэспубліканскай грамадскай моладзевай арганізацыі «Студэнцкае этнаграфічнае таварыства» (РГМА «СЭТ»).

Асноўнымі мэтамі дзейнасці РГМА «СЭТ» з'яўляюцца захаванне, развіцце і забеспячэнне пераемнасці, папулярызацыя каштоўнасцяў беларускай традыцыйнай культуры, аднаўленне прыроднага і культурнага ландшафту, як натуральнага асяроддзя існавання культуры беларусаў.

Дзякуючы актыўнай палявой этнаграфічнай дзейнасці РГМА «СЭТ» на працягу 1990-х – 2000-х гг., быў назапашаны ўнікальны фонд у выглядзе аўдые-, відэа-, тэкставых запісаў, фотаздымкаў, замалевак, калекцыі прадметаў побыту XIX – пачатку XX стст. На сенняшні дзень у таварыстве праводзіцца вялікая праца па захаванню архіўных матэрыялаў, стварэнню інфармацыйнай сістэмы, якая адкрые новыя магчымасці для шырэйшага выкарыстання, уводу іх у навуковы зварот для наступных этналагічных, гістарычных, сацыяльна-эканамічных, культуралагічных і іншых аналітычных даследаванняў. Навуковае і

культурнае значэнне звестак, якія захоўваюцца ў архіве РГМА «СЭТ» з кожным годам узрастае, паколькі традыцыйная культура імкліва знікае, сыходзяць з жыцця людзі, якія валодаюць інфармацыяй аб сакральных элементах вясковага ландшафту.

Палявыя матэрыялы структураваны і разбіты ў архіве на фонд цэнтра этнакасмалогіі «Крыўя», і фонд РГМА «СЭТ». Фонд цэнтра этнакасмалогіі «Крыўя» ўтрымлівае матэрыялы аб даследаванні ў 1993 г. весак Чашніцкага (экспедыцыя «Змееў камень») і Докшыцкага раенаў Віцебскай вобласці (экспедыцыя «Сцеп-камень»), у 1994 г. весак Ушацкага і Полацкага раенаў Віцебскай вобласці (экспедыцыя «Ушацкія азеры»). Фонд РГМА «СЭТ» змяшчае матэрыялы фальклорна-этнаграфічнага вывучэння ў 1998 г. весак Лепельскага, Чашніцкага раенаў Віцебскай вобласці (экспедыцыя «Лепель – 98»). З 1999 г. распачынаецца вывучэнне РГМА «СЭТ» беларуска-рускага памежжа: Гарадоцкі раен Віцебскай вобласці, Усвяцкі, Куньінскі раены Пскоўскай вобласці на тэрыторыі Расійскай Федэрацыі (экспедыцыя «Усвят-Гарадок»), у 2000 г. былі абследаваны вескі Сенненскага, Талачынскага, Аршанскага, Чашніцкага, Крупскага раенаў (экспедыцыя «Сянно – Талачын»), у 2002 г. – Верхнядзвінскі раен Віцебскай вобласці і Себежскі раен Пскоўскай вобласці, у 2003 г. Гарадоцкі раен Віцебскай вобласці і Невельскі раен Пскоўскай вобласці, у 2005 г. Лезненскі раен Віцебскай вобласці і Руднянскі раен Смаленскай вобласці. У 2006 г. сябрамі СЭТ ладзіцца экспедыцыя па памежжы Ушацкага, Докшыцкага і Лепельскага раенаў Віцебскай вобласці. У 2007 г. даследуюцца землі Латышскага Падзвіння: Краслаўскі, Даўгапілскі і Лудзенскі раены. Таксама ў 2007 г. працягваецца вывучэнне беларуска-рускага памежжа: на гэты раз выправа робіцца ў бок Суражскага раена Віцебскай вобласці і Вяліжскага раена Смаленскай вобласці. У 2008 г. былі даследаваны вескі Чашніцкага раена Віцебскай вобласці і Крупскага раена Мінскай вобласці.

Асноўная частка. У фарміраванні светапогляду бяруць удзел усе псіхічныя здольнасці чалавека. Пры гэтым карціна свету, спароджаная чалавечым розумам, сама валодае суб’ектыўнасцю, паколькі ўплывае на «выпрацоўку адэкватнай стратэгіі паводзінаў і арыентацыі ў навакольных працэсах і з’явах [17, с. 27]. Аднак унутранае напаўненне і механізм апісання карціны свету ў чалавека сучаснага і Homo traditionalis (чалавека традыцыі) прынцыпова розняцца. У першым выпадку, карціна свету есць прадукт рацыянальнага (навуковага) мыслення і апісваецца з дапамогай фармалізаванай знакавай сістэмы – пісьмовасці (паказальна, што ўласна паняцце «карціна свету» пачало фармавацца ў XIX – XX стагоддзях у рамках фізічнай навукі). У межах жа традыцыйнай супольнасці мы маем справу з міфалагічнай свядомасцю, фальклорным (вусным) механізмам фіксацыі і трансляцыі інфармацыі, што выяўляецца ў адрозненні ад сучаснага спосабу апісання карціны свету.

Этнічная свядомасць фарміруецца пад уплывам і ў межах пэўнага ландшафту. Прыродна-ландшафтныя асаблівасці мясцовасці замацоўваліся ў светапоглядзе, рабіліся архетыпам і станавіліся кампанентамі вобразнага ўяўлення пра родны край. Канкрэтныя складнікі асяроддзя гістарычна з’яўляліся вызначальнымі і ўваходзілі ў склад мясцовага фальклору, легенд і паданняў, сістэму паводзінаў чалавека [13, с. 8].

Неад’емнай часткай этнічных уяўленняў з’яўляюцца ўяўленні аб сакральных элементах ландшафту – разуменне, тлумачэнне, эмацыйная рэакцыя сацыяльнай групы на прыродныя і антрапагенныя сакральныя локусы. Сукупнасць гэтых ведаў звязвае членаў дадзенай этнічнай групы і служыць асновай яе адрознення ад іншых. Паводле Л.М. Гумілева, ландшафт стымулюе развіцце этнічнай ідэнтычнасці [10]. Акрамя таго выконваючы інавацыйную функцыю, этнічная супольнасць прыўносіць у ландшафт нешта новае, трансфармуе яго, рыхтуючы для наступных пакаленняў абноўленую аснову. Геаграфічная прастора ператвараецца ў этнічную пры дапамозе сістэмы культурных маркераў, якія не толькі ўводзяць ландшафт у сістэму жыццезабеспячэння, але і структурыруюць, афармляюць яго ў кантэксце сацыяльных адносін і рэлігійных уяўленняў этнічнай супольнасці. Па меры засваення, чалавек маркіруе ландшафт дыфініцыямі: «свае» / «чужое», «чыстае» / «нячыстае», «прафаннае» / «сакральнае». Абазначэнне ў свядомасці статусу кожнага локуса спараджае адмысловую рэпрэзентацыю і сістэму паводзінаў. Для ўваходжання элемента ландшафту ў шэраг асаблівых для этнічнай супольнасці месцаў, яму неабходна валодаць такой якасцю, як здольнасць рабіць уражанне на любога назіральніка. Гэта здольнасць залежыць як ад візуальных якасцяў ландшафту, так і ад яго семантыкі і сімвалічнага статуса.

Культурны ландшафт – гэта прыродна-культурны комплекс, які быў створаны і (або) засвоены пэўнай этнічнай супольнасцю. Мова і духоўная культура з’яўляюцца ўніверсальнымі спосабамі апісання, захавання і рэтрансляцыі культурнага ландшафту ў часе і прасторы. Культурны ландшафт уяўляе сабой мноства метафар, знакаў, сімвалаў, якія могуць быць інтэрпрэтаваны і прачытаны як тэкст у яго шырокім культуралагічным значэнні, тэкст які валодае сакральнай, тэмпаральнай, гістарычнай семантыкай [12, с. 13].

Успрыманне (вобразнае і візуальнае) сакральнага аб’екта ў калектыўнай свядомасці ажыццяўляецца ў кантэксце з навакольным прыродным асяроддзем, якое падзяляецца на семантычна нагружаныя фрагменты – локусы. Сакральны элемент ландшафту – гэта локус, дзе фіксуецца сакральнае уяўленне (стаўленне) і жыццяўляецца рытуальная частка рэлігійнага ўшанавання. Геаграфічныя аб’екты і тапонімы становяцца метафарамі, знакамі, сімваламі ў тым выпадку, калі ў культуры існуюць устойлівыя асацыяцыі з вызначанымі гістарычнымі падзеямі, артэфактамі ці ўнікальнымі рысамі прыроднага ландшафту.

Сакральныя элементы ландшафту могуць быць як прыроднага, так і антрапагеннага паходжання, якія складаюцца з культавых аб'ектаў і ўласцівай ім атрыбутыкі. З антрапагенных сакральных элементаў ландшафту на тэрыторыі Беларускага Падзвіння можна адзначыць храмы, капліцы, могілкі, прыдарожныя крыжы, і інш. Да прыродных сакральных элементаў ландшафту на вывучаемай тэрыторыі належаць цэласныя прыродныя комплексы або іх часткі: крыніцы, азеры, пагоркі, дрэвы, камяні. Усе гэтыя элементы аб'ядноўваюцца ў адзіную культурную прастору, якая структурыруецца і развіваецца паводле сваіх уласных унутрысістэмных законаў.

Паводле аналізу архіўных палявых матэрыялаў РГМА «СЭТ» можна выявіць некалькі шляхоў уключэння прыроднага аб'екта ў семіятычную прастору той ці іншай традыцыі. Зусім відавочна, што значная частка прыродных аб'ектаў вылучаецца ў народнай свядомасці з ландшафту, гэта значыць набывае нейкі адмысловы «асаблівы» статус, замацоўваючыся ў тапанімічнай назве (Святы, Свяцец, Святуха), мікратапаніміі і фальклоры (галоўным чынам у паданнях і звычаях). Іншая частка прыродных аб'ектаў застаецца значнай у межах нейкай культуры, дзякуючы іх структурна-функцыянальным асаблівасцям, трэцяя частка – паводле падзей гістарычнага ці легендарна-гістарычнага мінулага і г.д (камень «Напалеонава крэсла», гара Замак (Лепельскі раен)).

Рэпрэзентацыя сакральных элементаў ландшафту, паводле візуальных уяўленняў беларусаў Падзвіння. Сакральныя элементы ландшафту ўтвараюць своеасаблівы «каркас» вёскі, які на візуальным (тапаграфічным) і абрадавым узроўнях ахоплівае жылую прастору, з'яўляючыся адлюстраваннем традыцыйных уяўленняў аб навакольным свеце і спосабах існавання ў ім [18]. У разгорнутым выглядзе такая структура складаецца са святых крыніц, азер, пагоркаў, камянеў, якія, як сведчаць палявыя даследаванні, дагэтуль ушаноўваюцца.

Асноўныя формы рэпрэзентацыі культурнага ландшафту, якія выяўляюцца ў адпаведнасці з асаблівасцямі ўспрымання навакольнага свету чалавекам – зрокавыя, праз маўленне, слых, тактыльныя, праз пах і на слых. Вядучае значэнне для даследавання сакральных элементаў ландшафту мае зрокавая (візуальная) рэпрэзентацыя ландшафту.

Візуальныя ўяўленні ўзнаўляюць у свядомасці інфарматара параметры аб'екту: форму, габарыты, колер. Разам з тым пры апісанні элемента ландшафту, на памяць прыходзіць які-небудзь адзін асаблівы параметр, які звычайна абумоўлівае сакральнае стаўленне да яго. Так, у ландшафце народнай свядомасцю вылучаюцца элементы, якія валодаюць асаблівымі памерамі. Досыць часта вялікая велічыня валуна служыць асноўным чыннікам вылучэння яго з навакольнага асяроддзя. Напрыклад, Вялікі каменя на беразе возера Свяціца Ушацкага раена паўставаў у народных уяўленнях, як «памерам з хлеў», таксама інфарматары апісвалі яго як» камень у чалавечы рост». Прынамсі, Вялікі камень быў узарваны ў 1960-я гг. Кавалкі зараз знаходзяцца каля в. Свяціца (пад вадой); каля Стоўнхенджа ля возера Янова ў крушні [7].

Трэба пазначыць, што вялікая колькасць азераў Беларускага Падзвіння малых памераў і, як правіла, лясных ці забалочаных, паводле народных ўяўленняў, з'яўляюцца надзвычай глыбокімі, топкімі або бяздоннымі. Так, напрыклад, у Бяздэннае возера каля в. Сталюгі Лепельскага раена «так сразу як глянеш – чорна, ціна. Бяздэннае называецца. Усе баяліся туды хадзіць, там ціна, зачэпісся і не выплывеш. Казалі, звон з-пад вады быў чуваць» [4].

«Бяздэннае возера» (Лепельскі раен) мае невялікаю акруглую форму і вылучаецца сярод іншых шэрагам прыкмет: па-першае, возера, лічыцца бяздонным, па-другое, возера мае ў ніжніх слаях халодныя крыніцы, таму там небяспечна купацца. Паводле першай легенды, у возеры патанула царква. І цяпер чуваць царкоўны звон. Паводле другой легенды, у возеры ўтапілася дзяўчына са сваей сяброўкай. Дзяўчына хацела ўтапіцца з-за нешчаслівага кахання. Пазвала сяброўку катацца на чоўне, а як даплылі да сярэдзіны возера яго перакуліла. Цела яе сяброўкі (цнатлівай) знайшлі – яго прыбіла да берага. А цела дзяўчыны «адразу пайшло на той свет». Такім чынам, паводле ўяўленняў мясцовых жыхароў «Бяздэннае возера» з'яўляецца прамым каналам «на той свет». На беразе возера час ад часу здаецца здань гэтай дзяўчыны [3].

Матыў бяздоннасці возера таксама прасочваецца ў сюжэце падання пра возера Окана (Лепельскі раен). Вазеры, паводле традыцыйна карціны свету, успрымаліся як вокны – каналы «на той свет». Паводле апошніх этнаграфічных экспедыцый, мясцовыя жыхары тлумачаць, што возера Окана атрымала назву з прычыны таго, што на паўднева-ўсходнім беразе есць такія ямы – як вокны. Таму возера называюць яшчэ «возера з вокнамі» або «оконное» [3].

Возера Лешава (Чортава) Ушацкага раена апісваецца інфарматарамі, як дрэннае, нячыстае, маленькае, але вельмі глыбокае: «не магчыма памерыць глыбіню. Хто спрабуе – пагроза, што ўтопіцца». Легенда сцвярджае, што на беразе возера (ці на месцы возера) стаяла царква, якая правалілася разам з людзьмі. Згадкі аб затанулай царкве (касцеле) з'яўляюцца самым распаўсюджаным сюжэтам паданняў пра культавыя азеры. Звычайна ў паданнях пра такія азеры расказваецца, што ішла служба, раптам разам з людзьмі храм праваліўся і ўтварылася возера [2, с. 54].

У народнай памяці звычайна ўзгадваецца каляровая характарыстыка аб'екта прыроднага ландшафту. Колер лічыцца сродкам пазнання сусвету праз сферу пачуццевага ўспрымання прадмета – носьбіта ко-

лера суб'ектам. Як ўласцівасць святла і знешняга аб'екта выклікаць пэўныя зрокавыя адчуванні колер заўседы атаясамліваецца з прадметам і складае з ім адно цэлае.

Белы ў традыцыйнай культуры беларусаў з'яўляецца адным з найбольш пашыраных колераў. Нароўні з чырвоным і чорным ен складае асноўны спектр каляровай сімволікі ў міфапаэтычнай карціне свету. Пра возера Белае, якое знаходзіцца ля вескі Дабраплесы Верхнядзвінскага раена узгадваюць, што ў ім «вада – светлая, лячэбная, толькі туды абавязкова нада што-та ўкінуць» (прынесці ахвяру) [5]. Гэткія ж якасці аўтаматычна надаваліся і элементу ландшафту: Белае возера = Святое. Наадварот, чорны колер лічыўся колер цемры ў падземным царстве, колер ночы, *нячыстай сілы.* Так, валун ля в. Адамаўка Лепельскага раена апісвалі, як «рагаты, шурпаты, чорны. Старыя людзі казалі, што з зямлі расцець» [3].

Інтэрпрэтацыя сакральных элементаў ландшафту, паводле міфалагічных ўяўленняў беларусаў Падзвіння. Міфатворчасць – працэс, у якім можа паўдзельнічаць любы чалавек, які так ці інакш мае адносіны да дадзенай тэрыторыі, з уласным досведам паводзінаў на іншых святых месцах і ўяўленнямі пра правілы, нормы такіх паводзінаў. Неабходнасць разумення адрозненняў у інтэрпрэтацыях розных груп абумоўлена тым, што вынікі могуць прывесці да адсутнасці паразумення паміж прадстаўнікамі розных культур і нават да канфліктаў. Міфалагічныя ўяўленні і вобразы нясуць на сабе адбітак эпох, у якіх яны ўзнікалі, існавалі і развіваліся. Разам з тым, значны ўплыў на іх аказваюць працэсы міжэтнічнага ўзаемадзеяння, культурная і палітычная сітуацыя ў краіне. Гэта, у сваю чаргу, вядзе да трансфармацыі нормаў і асноў традыцыйнага светапогляду.

У архіўных матэрыялах РГМА «СЭТ» інфарматары падаюць тлумачэнне паходжання сакральнага элемента ландшафту. Напрыклад, на месцы возера Крывое (Ушацкі раен) (матыў крывізны – як сінонім святое) «стаяла вялікая веска ці горад. Бог ішоў і прасіўся на начлег, яго не пусцілі нідзе, а толькі пусціла бедная ўдава ў апошняй хаце і раніцай Бог сказаў: забірай дзяцей і ісці з вескі, не азіраючыся. Яна ішла, а за спіной – трэск, крыкі. Не вытрымала жанчына – азірнулася і скамянела на гары як баба-камень. А на месцы вескі ў тварылася возера – крывой формы. Нібыта форма возера паўтарае форму вескі, вуліцы. Возера не замерзне і не сыйдзе з яго лед, пакуль не ўтопіцца чалавек. Возера кожны год патрабуе ахвяру – вясной і восенню» [1].

Паводле міфалагічных уяўленняў беларусаў Падзвіння, у прасторы вылучаюцца элементы, звязаныя з персанажам, якія маюць якасную (станоўчую / адмоўную) характарыстыку. Гэта могуць быць локусы, звязаныя з казачнымі персанажам або святым: Богам, Ісусам Хрыстом, апосталам, Багародзіцай, прарокам Іллей, святымі Мікалаем, Параскевай Пятніцай, і інш.

Даволі распаўсюджаны на Падзвінні сюжэт пра Змееў камень. Паданні аб такіх камянях можна лічыць найбольш архаічнымі. Камень-кравец, які знаходзіцца каля в. Гогалеўка Чашніцкага раена, мае яшчэ назву «Змяеў камень». «У гэтым камені жыў змей у постаці чалавека і гаварыў па-людску. Занясуць, бывала, яму сукно шыць, пададуць праз акно і папросяць: «майстрок, пашый абы надзець, хаця б і дрэнна», то ен пашые так добра, як ніхто на свеце. Дадуць яму колькі-небудзь грошы, а ен ім гатовую сярмяжку. А калі папрасіць: «майстрок, пашый мне харашэнька, каб было ў царкву ў чым схадзіць!», то ен адзін рукаў ушые ў плячо, а другі прышые ззаду. Змей гэты кахаў дзяўчыну ў в. Абазеры. Аднаго разу, калі ен загадаў дзяўчыне шукаць у яго галаве, і заснуў, найшла хмара, і загрымеў гром. Ен кінуўся уцякаць, а перун у яго стаў біць і на трэцім разе забіў. Людзі яго знайшлі і закапалі» [3]. Разглядаючы легенду пра «Змяеў камень» у цэлым, варта дапусціць атаесамленне святара-краўца з хтанічным персанажам. Даволі распаўсюджаны паданні пра акамянелыя вескі, азеры, храмы.

Паводле традыцыйных ўяўленняў, асобную групу локусаў складаюць элементы ландшафту, звязаныя з «адмоўным» персанажамі: нячысцікам (нячысцікамі), чортам (чарцямі). У беларускіх легендах Чорт (або д'ябал) у пары з Богам фігуруе як адзін са стваральнікаў свету (дастае зямлю з-пад вады, стварае нязручныя для чалавека ландшафты, рэптылій, жаб і г. д.), але пазней з прычыны непаслушэнства (падману, суперніцтва) уступае з Богам у канфлікт, які выяўляецца ў паляванні апошняга на Чорта перунамі. Суаднясенне з каранямі дуба як правобразам Сусветнага дрэва, сувязь з жывеламі (стварыў каня і ваўка, брат мядзведзю) у кантэксце суперніцтва з Богам-Грымотнікам сведчыць пра частковую асіміляцыю персанажам Чорта вобраза бога Вялеса – антаганіста Перуна (паводле прынятай сення інтэрпрэтацыі) [15, с. 554].

Чортавы камяні вядомы толькі ў Беларускім Падзвінні. За межамі краіны яны найбольш распаўсюджаны ў Латвіі і Літве, на Пскоўшчыне. Глыбокая старажытнасць Чорта, як хтанічнага божышча можа быць прычынай тапаграфічнай прывязкі Чортавых камянеў да глухіх, неабжытых мясцін, размяшчэння іх у нізінах і каля балот [15, с. 153]. Чортавы камяні ўяўляюць сабой валуны з неапрацаванай паверхняй, найчасцей вельмі буйных памераў, якія звычайна знаходзяцца ў глухіх балоцістых мясцінах. Амаль усе Чортавы камяні маюць даволі вялікія памеры, неапрацаваную паверхню і часцей за ўсе знаходзяцца ў глухіх і балоцістых мясцінах, але сустракаюцца і пры дарогах.

Ва ўяўленнях беларусаў Падзвіння Чортавы камяні захавалася шмат паданняў і павер'яў. Даволі часта пра адзін і той жа камень бытуе некалькі версій. Найбольш распаўсюджаны сюжэт паданняў, у якіх чорт нес камень, але праспяваў певень і чорт выпусціў камень. Даволі папулярным з'яўляецца сюжэт, паводле якога на камяні

з'яўляюцца агеньчыкі ці кастрышчы без дыму, або каля каменя чуваць гукі званочкаў [15, с. 154]. Такім чынам, аб'екты прыроднай прасторы, у найменні якіх прысутнічае лексема «Чорт» складаюць даволі значны пласт у легендарнай тапаніміке Беларускага Падзвіння, з'яўляючыся пэўнай асаблівасцю рэгіена.

Паводле вербальных ўяўленняў, зафіксаваных на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, вылучаюцца элементы ландшафту, каля якіх адбываюцца анамальныя з'явы. Ушанаваны валун успрымаецца як локус з «асаблівымі» ўласцівасцямі, звязанымі з міфалагічнымі персанажамі. З прычыны гэтага, вялікая колькасць фальклорных сюжэтаў пра валуны апавядае пра анамальныя з'явы, якія маюць месца каля камянеў; часта гэтыя з'явы злучаны з дзейнасцю «нячыстай сілы».

У ландшафце Беларускага Падзвіння вылучаюцца элементы**,** каля якіх нехта «водзіць»**.** Апынуўшыся каля каменя, чалавек пачынае блудзіць, прычым часта менавіта з прычыны таго, што чэрці яго «дураць»: яму здаецца, што ен у адным месцы, а апынуўся ў іншым, кантрасным уяўнаму. Балота, якое знаходзіцца вакол в. Рудня (Ушацкі раен) – называлі Блудзяшчык, «таму што там людзі блудзілі» [2, с. 55]. Ля гары Манухі (веска Сенькава, Верхнядзвінскі раен), на скрыжаванні чатырох дарог, знаходзіцца Чорнае балота. Мясцовыя жыхары пазначаюць пра тое, што «на гэтым чорным месцы чэрці вадзілі п'яных мужыкоў (не маглі потым правільна выйсці адтуль)» [5]. Пра Вялікі камень ля Новых Валосавічаў узгадваюць: «з бані адзін чалавек ішоў, што яго чорт вадзіў круг гэтага каменя. Ніяк ня мог выйці, так і заначаваў» [3].

На тэрыторыі Латышскага Падзвіння зафіксаваны элементы ландшафту, паблізу якіх «здаюцца зданькі». Этнаграфічнай экспедыцыяй было зафіксавана паданне пра Замкавую (Паненчыну) гару. Паводле падання гэта гара была праклятая бацькамі адной вельмі прыгожай дзяўчыны. Аднойчы на гэтую гару прыйшоў ксендз правесці святую імшу. Хутка з'ўлялася постаць дзяўчына. Але ксендз забыўся «колпачек, что свечи гасят по окончании молитвы. И девушка осталась на горе до конца свету» [9]. Мясцовыя жыхары хутара адзначаюць, што каля гары здаюцца зданькі: бачаць «девушку с 2 собаками» [9]. Побач з Замкавай гарой есць Гульбішчава гара: «бароны на ей гулялі, собирались, гостили, охотились, пили и гуляли. Давно это было [8]. У латгальскім паданні пра камень, які ляжаў непадалек ад в. Каплава Краслаўскага раена (Kāplava, Krāslavas rajons), расказвалі, што з'явілася «видение, оно исчезло лишь тогда, когда, этот камень окрапили» [8].

Рытуальныя практыкі, звязаныя з сакральнымі элементамі ландшафту Беларускага Падзвіння. Статус элемента ландшафту можа быць падкрэслены тымі ці іншымі дзеяннямі людзей. Іншымі словамі, статус сакральнага локуса выяўляецца праз паводзіны або адмысловую рытуальную дзейнасць чалавека па ўшанаванні прыроднага аб'екта. Паводле прааналізаваных матэрыялаў архіва РГМА «СЭТ» можна вылучыць тры аспекты ўключэння элементаў ландшафту у рытуальную дзейнасць. Па-першае, сакральныя элементы ландшафту ўяўляюцца цэнтрам прадуцыравальных сіл і выступаюць у якасці памочнікаў (у выпадках, калі не змушаны помсціць людзям за непачцівае да сябе стаўленне, прычым часам гэта дапамога мяркуе пад сабой своеасаблівую «плату» – ахвярапрынашэнне (звычайна сімвалічнае). У шэрагу выпадкаў паведамленне пра дапамогу элементаў ландшафту зводзіцца да досыць агульных сцвярджэнняў, аднак звычайна гаворыцца пра цалкам пэўныя функцыі: лекавыя, дапамога ў жывелагадоўлі і інш. Па-другое, элементы ландшафту з'яўляюцца маркерамі пераходу: або прасторавага, або ў катэгорыях «жывое» – «нежывое». Па-трэцяе, элементы ландшафту выступаюць як месцы правядзення святочных ігрышчаў моладзі.

Правілы паводзінаў на культавых аб'ектах і на прылеглых да іх тэрыторыях заўседы рэгуляваліся рознымі сацыяльнымі інстытутамі: тэрытарыяльнай супольнасцю, родавой групай, сям'ей. На пачатку XXI стагоддзя ўсталяваныя традыцыяй правілы паводзінаў на сакральных локусах захоўваюць сваю сацыяльную значнасць унутры мясцовай абшчыны, якая працягвае падтрымліваць сваю генетычную ці міфалагічную сувязь з культавымі аб'ектамі. Па-ранейшаму нельга пакідаць смецце, высякаць дрэвы, ламаць галінкі, браць прадметы, якія ўжо «прыналежаць» культавым аб'ектам і інш [7]. Сакральнасць элемента ландшафту падкрэсліваецца з дапамогай абрадавай практыкі і праз актуалізацыю яго функцыі. Так, унутры супольнасці замацоўваюцца нормы традыцыйных паводзінаў і рэгулююцца ўзаемаадносіны паміж сакральным і прафанным светамі.

Паводле матэрыялаў архіву РГМА «СЭТ», на тэрыторыі Беларускага Падзвіння зафіксаваны наступныя формы рытуалаў, якія здзяйсняюцца на святой крыніцы: афіцыйная – хрэсны ход і асвячэнне крыніцы (звычайна на Вадохрышча або ў дзень шанавання святога, чый абраз з'яўляўся побач з аб'ектам); і неафіцыйная (здзяйсняецца асобнымі вернікамі, маюць форму зароку).

Адной з самых распаўсюджаных практык з'яўляецца выкананне зароку. Зарокам завуць уласна наведванне крыніцы, таксама завуцца рэчы, якія прыносяцца да крыніцы. Азначэнне «зароку» уключае ў сябе ўвесь комплекс дзеянняў, якія здзяйсняюцца ля крыніцы: «папіць святой вады», кінуць у крыніцу грошы, павесіць фартух, стужку, паліць свечкі. Усе гэта здзяйсняецца для вырашэння якой-небудзь праблемнай сітуацыі. На Святую крыніцу ў Стаечках (Ушацкі раен) на Іллю (2 жніўня) збіраецца шмат вернікаў. Людзі «бяруць ахвяры»: ідуць на каленях ад цэрквы да крыніцы. Пры гэтым просяць дапамагчы ад пэўнай хваробы («загадваюць на хваробу», напрыклад, «прашу, каб вочы добра відзелі») [глушко, дабрав]. Да крыніцы ў в. Сарочына (Ушацкі раен) хадзілі на Благавешчанне. Хадзілі, пакуль існавала царква

(а магчыма, і нейкі час пасля таго). Пры гэтым таксама ішлі на каленях ад царквы да крыніцы (тры разы на каленях абыходзілі царкву і ішлі да крыніцы). Да крыніцы таксама складалі ахвяру, напрыклад, ахвяравалі воўну, «каб авечкі добра вяліся». Ахвяраванні клалі каля крыніцы [1]. Сам працэс ахвярапрыношання і звароту да крыніцы называўся «браць ахвяру» або «ахвяравацца». Звяртаючыся да крыніцы, казалі: «Ахвяруюся госпаду богу, каб здароўечка даў, каб дзеткі шчасьліва жылі і г.д.» [2, с. 54]. Раней над крыніцай «...па історыі, як дзяды расказываюць, быў навесік здзеланы такі, дашчаты». Вешалі фартушкі, « кажуць, у каплічке самой віселі» [7]. Трэцяя форма рытуалу: калі адзін вытворны рытуал ўяўляе сабою кантамінацыю двух вышэйпазначеных форм – напрыклад, робіцца пазачарговы хрэсны ход, калі крызісная сітуацыя кранаецца ўсей вескі (напрыклад, засуха). Такім чынам, увесь абрад (хрэсны ход), адпаведна мае два тэрытарыяльных, семантычных, сімвалічных і рытуальных цэнтры. Царква – афіцыйная святыня; рытуал – выключна хрысціянскі, галоўная дзеючая асоба – святар. Крыніца ж уяўляе сабою складаны сакральны комплекс, аб'яднаўчы культурную (капліца) і прыродную (крыніца) святыні. Адгэтуль дваістасць семантыкі і рытуалаў: па-першае, хрысціянскія абрады, якія рабіў святар (набажэнства, асвячэнне крыніцы). А па-другое, паганскія абрады, якія ажыццяўляў вернік: з вадой (набіраюць, каштуюць, абліваюцца вадой) [16, с. 24]. На Купалле «дзеўкі раней хадзілі голыя купацца ў святую крыніцу ля в. Сарочына (Ушацкі раен), каб хутчэй выйсьці замуж» [11, с. 46].

Варта прыгадаць і рэліктавы звычай, звязаны з вывешваннем абыдзеннага ручніка на драўляны крыж, што ставіўся на перасячэнні дарог. У традыцыях беларусаў Падзвіння было ставіць на «ростанях» (скрыжаваннях) крыжы, абавязковым дапаўненнем якіх былі абраз і ручнік. Такія крыжы ставілі таксама пасярэдзіне вескі, у яе пачатку на ўездзе ці ў канцы на выездзе, каля могілак, на абочыне дарогі або на тым месцы, дзе «здаваліся зданькі». Антрапаморфносць крыжоў дасягаецца напластаваннем на іх вялікай колькасці тканін: палатна, ручнікоў, фартухоў, набіваных хустак, адрэзаў фабрычнага тэкстылю, якія прыносяць жанчыны ў якасці аброку. Аброчны тэкстыль ператвараецца ў пластычны матэрыял, які надае крыжам выразную антрапаморфную форму [14, с. 95]. Такі спосаб афармлення крыжоў можна аднесці да разраду народнай пластычнай творчасці. У Докшыцкім раене былі зафіксаваны аброчныя крыжы перад ўваходам на могілкі. Мясцовыя жанчыны вешаюць на яго аброкі на Вялікдзень, прыходзячы на могілкі памінаць сваякоў. «Хвартушкі шыем. Богу молімся там. На Вяліканьне павязваем хвартушкі – цвяточкі прыносім, канфеткі там. Перад кладбішчам стаіць крыж, туды і вешалі ахвяры» [6].

Традыцыі «абракання» прытрымліваюцца галоўным чынам жанчынамі старэйшага ўзросту. У сілу натуральнай дэпапуляцыі іх у весках застаецца ўсе менш. У адпаведнасці з гэтым год ад года на аброчных крыжах усе менш збіраецца аброчных тканін. Звычай прынашэння аброкаў несумнеўна мае рытуальны характар. У карысць гэтага кажа яго калектыўнае выкананне, сакральна-рытуальны час – да ўзыходу сонца, уначы «на усяночную» перад Вялікднем, наяўнасць рытуальнага ачышчальнага агню, у якім спальваюць знятыя з крыжа старыя чыншавыя тканіны. Прасочваецца паралель паміж калектыўным характарам прынашэння тэкстыльных аброкаў на крыжы і рытуалам вырабу штодзеннай тканіны, да якога жанчыны вескі звярталіся ў выпадках, калі існавала небяспека: засухі, эпідэміі, эпізаотыі, хвароб дзяцей, войны. Рытуал калектыўнага прынашэння аброкаў, зафіксаваны ў Докшыцкім раене, у мінулым мог таксама мець важнае значэнне для вясковага соцыума, з'яўляўся магічнай формай забеспячэння яго дабрабыту і існаванні. Менавіта таму ен захаваўся ў калектыўнай рытуальнай практыцы як традыцыя, якой па-ранейшаму прытрымваецца старэйшае пакаленне жанчын. Хрысціянская прымеркаванасць рытуалу да Вялікадня ўзыходзіць да найстаражытнай абрадава-каляндарнай традыцыі рытуальна-магічных практык, якія прыходзяцца на перыяд вясновага раўнадзенства, на пачатак земляробчага года. Дадзеная праблематыка апошнім часам прыцягвае ўвагу даследчыкаў у сувязі з актуалізацыяй гендэрнай праблематыкі ў культурнай антрапалогіі.

Такім чынам, аналіз этнаграфічных крыніц і палявых матэрыялаў, зафіксаваных на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, паказвае, што пераважная частка дзеянняў, скіраваных на пазбаўленне (засцеражэнне) ад хваробы, носіць сімвалічны (рытуальны) характар і можа быць растлумачана ў кантэксце асаблівасцяў традыцыйнага светапогляду беларусаў Падзвіння (асабліва вясковага насельніцтва).

Варта асобна абазначыць каляндарную прымеркаванасць сакральных элементаў ландшафту. У некаторых выпадках рытуалы, якія, напрыклад, здзяйсняюцца побач са святой крыніцай, прывязаны да якога-небудзь каляндарнага свята. Часам, у выпадках, калі святая крыніца звязана з імем якога-небудзь святога, шанаванне локуса прымяркоўваецца да дня памінання гэтага святога. Сустракаюцца згадкі пра абрады, прымеркаваныя да зімовых, вясновых, летніх свят.

Ушанаванне святых крыніц звычайна адбывалася ў пэўныя святы. Зрэшты, адказваючы на пытанне збіральніка аб тым, у які дзень раней хадзілі на крыніцу, звычайна чуеш ў адказ: «... у любы дзень. У любы дзень пайдзеш» або «Ды ж калі ходзяць, дык ходзяць без свята. Хто каму трэба, той, той і ідзе» [7]. Лічылася, што на свята вада крыніц валодае найбольшай лекавай здольнасцю. Святкаванне каля крыніц на Купалля вядомыя ў такіх месцах Беларускага Падзвіння: каля весак Сарочына, Стайкі (Ушацкага раена), Гентава, Сквірцы (Міерскага раена). У шэрагу мясцін вывучаемага рэгіена святкаванне адбывалася на Макавея (14 жніўня) – у весцы Вуглы

Вухвішчанскія (Полацкага раена), Ракаў Засценак (Сенненскага раена). На Тройцу (Семуху) ушаноўваюць крыніцы каля весак Сарочына (Ушацкага раена), Паршні (Сенненскага раена). На Вялікдзень адбываліся святканні каля крыніцаў паблізу весак Вуглы Вухвішчанскія (Полацкага раена), Сарочына (Ушацкага раена). У дзень святога Іллі ўшаноўвалі крыніцу ў Стайках (Ушацкага раена), Галавачах (Сенненскага раена). Як бачым, часам, адну і тую ж крыніцу ўшаноўваюць некалькі разоў на год. Культавая крыніца каля вескі Пустынка (Сенненскага раена) называлася Русалім (Іерусалім) – відаць, у знак вялікай святасці таго месца [11, с. 16]. Ушанаванне крыніц у канкрэтныя вызначаныя дні мела апірышча як у хрысціянскіх рэлігійных ўяўленнях, так і апасродкавана (дзякуючы вонкавай хрысціянізацыі абрадаў) – у паганскай міфалогіі [11, с. 67]. Так, правядзенне фэстаў каля крыніц на Вялікдзень можна вытлумачыць як значнасцю для хрысціян самога свята, звязанага з уваскрэшэннем Хрыста, так і тым, што ў дахрысціянскія часы прыблізна ў тыя ж самыя вясновыя дні адзначалася свята ў гонар аднаго з галоўных багоў – Вялеса (сведчанні гэтаму можна знайсці ў валачобных песнях).

Заключэнне. Такім чынам, можна зрабіць наступныя высновы. Матэрыялы архіву РГМА «СЭТ» утрымліваюць інфармацыю аб сакральных элементах ландшафту, якая была зафіксавана ў 1993 – 2011 гг. на тэрыторыі Беларускага Падзвіння. Яны маюць істотную навуковую каштоўнасць: для выяўлення і апісання сакральных локусаў (асабліва ва ўмовах іх знікнення), для фіксацыі ўяўленняў беларусаў Падзвіння напрыканцы ХХ – пачатку ХХІ стст., для захавання і музеяфікацыі сакральных аб’ектаў ландшафту. Беларускае Падзвінне мае выразныя прыродна-геаграфічныя, у прыватнасці, ландшафтныя асаблівасці. Яно амаль цалкам супадае з межамі геамарфалагічнай вобласцю Беларускага Паазер’я, надзвычай багатага рэгіена на ўзвышшы, рэкі, азеры, балоты і крыніцы. Сакралізацыя элементаў ландшафту з’яўляецца адной з асаблівасцяў светапогляду, які складае аснову міфапаэтычнай мадэлі свету беларусаў Падзвіння. Абазначэнне ў свядомасці статусу сакральнага локуса спараджае адмысловую рэпрэзентацыю, інтэрпрэтацыю аб’екта і сістэму паводзінаў. Сакральныя элементы ландшафту аб’ядноўваецца ў адзіную культурную прастору і ўплывае на фарміраванне этнічнай свядомасці. У шэрагу выпадкаў сучасныя гісторыка-культурныя рэаліі асвойваюцца пасродкам традыцыйных абрадавых і фальклорных практык і арганічна ўключаюцца ў этнічна абумоўленую знакавую сістэму.

ЛІТАРАТУРА

1. Архіў Студэнцкага этнаграфічнага таварыства (АСЭТ): Фонд «Цэнтр этнакасмалогіі «Крыўя». – Касета: УА-4, 41-43 «Ушацкія азеры», № 2, А, 40. – Запісана ў 1994 г. Глушко А.В., Скворада В. ад Глінскай Г.А., в. Сарочына, Ушацкага раена Віцебскай вобласці.
2. АСЭТ: Фонд «Цэнтр этнакасмалогіі «Крыўя». – Касета: УА-12. – Этнаграфічная экспедыцыя «Ушацкія азеры» 3 – 13 жніўня 1994 г. – Экспедыцыйныя запісы. – С. 54 – 56.
3. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Касета: L_1_10 бок А. – Этнаграфічная экспедыцыя «Лепель», 1998 г.
4. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Палявы дзеннік А.В. Глушко. – Запісана Глушко А.В. у 1998 г. ад Дабравольскай М., в. Сталюгі, Лепельскага раена Віцебскай вобласці.
5. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Палявы дзеннік А.В. Глушко. – Запісана ў 2003 годзе этнаграфічнай экспедыцыяй РГМА «СЭТ» ад Закрэўскага С.С., в. Ізубрыца, Верхнядзвінскага раена
6. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Палявы дзеннік Ю. Пракоф’евай. – Запісана Пракоф’евай Ю.С. 12 жніўня 2006 г. ад Янкоўскай А.М., 1940 г.н., в. Асецішча, Докшыцкага раена Віцебскай вобласці
7. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Палявы дзеннік Ю. Пракоф’евай. – Запісана Пракоф’евай Ю.С., Васільевай І.А. 28 красавіка 2007 г. ад Глінскага А.І., 1938 г.н., в. Сарочына, Ушацкага раена Віцебскай вобласці
8. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Палявы дзеннік Ю. Пракоф’евай. – Запісана Пракоф’евай Ю.С. 1 жніўня 2007 года ад Сасноўскай Э., в. Kāplava, Krāslavas pagasts, Daugaupils rajons, Latvia
9. АСЭТ: Фонд РГМА «СЭТ». – Палявы дзеннік Ю. Пракоф’евай. – Запісана Пракоф’евай Ю.С. 8 жніўня 2007 года ад Лебедзька С.В., 1912 г.н., в. Pilskalne, Krāslavas pagasts, Daugaupils rajons, Latvia
10. Гумилев, Л.Н. Этнос и ландшафт / Л.Н. Гумилев // Gumilevica: гипотезы, теории, мировоззрение. – [Электрон. ресурс] – Режим доступа: http://gumilevica.kulichki.net/articles/Article91.htm. – Дата доступа: 21.02.2011.
11. Зайкоўскі, Э.М. Жыватворныя крыніцы Беларусі / Э.М. Зайкоўскі, Л.У. Дучыц. – Мінск: Ураджай, 2001. – 111 с.
12. Лавренова, О.А. Семантика культурного ландшафта: автореф. дис.... докт. философ. наук: 24.00.01 / О.А. Лавренова; Рос. гос. гуманитар. ун-т. – М., 2010. – 38 с.
13. Лакотка, А.І. Эмацыянальная выразнасць асяродку прыбывання / А.І. Лакотка // Фальклорная спадчына Р. Шырмы і Г. Цітовіча: вопыт збіральніцкай, навуковай і папулярызатарскай дзейнасці ў кантэксце праблем адраджэння традыцыйнай культры вескі / [укладанне, прадмова Т.А. Марозавай]. – Мінск: Паркус плюс, 2008. – С. 7 – 9.

14. Лобачевская, О.А. Женские антропоморфные кресты на Беларуси: современные наблюдения и гипотезы / О.А. Лобачевская // Палявая фалькларыстыка і этналогія: даследаванне лакальных культур Беларусі. – Мінск: БДУіКМ, 2008. – С. 94 – 109.
15. Ляўкоў, Э.А. Маўклівыя сведкі мінуўшчыны / Э.А. Ляўкоў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 215 с.
16. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 2 / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 332 с.
17. Санько, С. Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралегіі / С. Санько. – Мінск.: БГАКЦ, 1998. – 190 с.
18. Платонов, Е.В. Сакральная организация деревенской округи / Е.В. Платонов // Электронная научная библиотека по истории древнерусской архитектуры. – [Электрон. ресурс]. – Режим доступа: http://rusarch.ru/platonov_e1.htm. – Дата доступа: 25.01.2011.

СУБМОРФНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ С ИМЕНЕМ СОБСТВЕННЫМ НА ПОЛОТЧИНЕ

канд. филол. наук, доц. М.Д. ПУТРОВА
(Полоцкий государственный университет)

На основе записей подлинного говорения на территории Полотчины в статье рассмотрены субморфные объединения с именем собственным в своем составе.

Предметом настоящего исследования является относительно редко встречающееся явление в практике устного общения и еще реже письменного: субморфные объединения с именем собственным в своем составе. Неслучайно они еще не стали объектом внимания лингвистических исследований. Под субморфными объединениями понимаются образования типа – *ыто* в *шито-крыто*, – *адзея* в *Надзея-падзея*, – *аўка* в *Слаўка – шаўка*.

Впервые о субморфных образованиях заговорил Р. Якобсон и убедительно представил их значимость для формирования системы склонения в русском языке, показав, что в данном языке сходство окончаний ограничивается либо одинаковым числом фонем, либо общностью одной из фонем (например, в любой парадигме множественного числа все окончания периферийных падежей начинаются с одного и того же гласного, а в прочих типах склонения все полифонемные окончания периферийных падежей содержат одну и ту же неслоговую фонему; все полиморфемные окончания косвенных падежей в женских типах склонения заключают –j–, а в остальных типах склонения все полиморфемные окончания Т. и Д., то есть необъемных периферийных падежей, содержат губную носовую фонему) [1, с. 195]. В дальнейшем наблюдения Р. Якобсона были дополнены убедительными данными А.А. Реформатского [2], А.А. Зализняка [3], В.В. Иванова [4], К.И. Позднякова [5]. Они показывают значимость унификаций обсуждаемого типа для конструирования и эффективного функционирования системы не только русского, но и, практически, всех попавших в поле исследования названных авторов многочисленных языков. Тем не менее, по справедливому замечанию К.И. Позднякова, внеморфемные языковые знаки относятся к наименее изученным в системе любого языка и являются объектом рассмотрения только еще формирующейся области языкознания. И если некоторые из них получили хотя бы предварительное или фрагментарное описание, то унификации с именем собственным в своей структуре еще не стали объектом какого бы то ни было внимания исследователей, в том числе и тех, кто занимается исключительно антропонимикой. Сказанное объясняет новизну предлагаемого нами исследования.

Материалом для его проведения послужили записи подлинного говорения на Полотчине, главным образом, в основных городах данной территории: Полоцке и Новополоцке. Всего было зафиксировано приблизительно 80 000 слов текста, 40 000 из которых на белорусском языке и 40 000 на так называемой «простай мове».

Рассмотрим некоторые из весьма типичных случаев реализации имени собственного в составе субморфных образований, сегментированных нами из наших записей подлинного общения.

1.

$А_1$: ***Міха-ціха*** *дзе?*

$Б_1$: (показывает глазами)

$А_2$: *А-а! Ну-ну. Так.*

2. ***Казь-Казічак прыдзе***. *Цікава будзе. Прыходьце, праўда* [Н].

Примечание: знак [Н] манифестирует придыхание.

3.

$А_1$: ***Жэнька-Няжэнька***, *а хтосьці быў!*

$Б_1$: *Быў, быў.*

4.
$А_1$: *А якая ж яна кабетка прыходная!*
$Б_1$: *Ага, ага!*
$А_2$: *Пухлявенькая ды вытачаная.*
$Б_2$: *Уся!*
$А_3$: ***Зіна-Зіначка-Зінулька***.
$Б_3$: *Так, прыгожая! Вой! Нічога не скажаш.*
$А_4$: *Нічога не скажаш.*
$Б_4$: *Прыгожая, прыгожая!*
$А_5$: *Прыгажунька.*

5.
$А_1$: *А што яна, **Каця-немаўляця**, што маўчала?*
$Б_1$: *Вой! Дык згубілася яна.*
$А_2$: *Згубілася! Яна ж усе ведае.*
$Б_2$: *Ведае, ведае, ведае.*
$А_3$: *Дык трэ было казаць, як ведае, а то!*

6.
$А_1$: *Прышоў! Ен прышоў! Толькі **Верка-дзверка** зноў яго а ні на парог!*
$Б_1$: *Дык яктачкі так?!*
$А_2$: *А вось так!*
$Б_2$: *Божачка! У сваю хату?!*
$А_3$: *У сваю хату, цетка!*

7.
$А_1$: *А нада было б и пастараццa. Мо што-нибудь и палучыў бы.*
$Б_1$: *ыы! **Дулю-Юлю!***
$А_2$: *Ну-у **прама**!*
$Б_2$: ***Крыва**!*
$А_3$: *Якія-та деньги **такія-сякія** ўсе б тачкі и палучыў.*
$Б_3$: *Цц!*

8.
$А_1$: *А няхай зробіць шту-небудзь, няхай! Нічога. Нічога.*
$Б_1$: *Вой-вой-вой!*
$А_2$: *Праўда, праўда. А то (повышает голос, имитируя собеседницу) **Ленька-Ленячка**! Гы-гы! Ленячка! **Ленька – Ляняка** ен, вось хто!*
$Б_2$: *Ен стаміўся! Сынок!*
$А_3$: *Не стаміўся, а заляніўся! Твой **Ленька-Ленячка**. Ляняка ен, кажу.*
$Б_3$: *Які ты! Божачка!*
$А_4$: *Ладна, ўсе! Хопіць! Няххай ззрробіць усе! Як трэба! Ййассна?!*

Как видно из представленных примеров, субморфные унификации возможны не только с именами собственными. Образование *такія-сякія* из реплики $7А_3$ и фрагмент диалогического единства из реплик $7А_2$ и $7Б_2$ (*Прама! Крыва!)* также представляют собой связанные или «двухстворчатые», в терминологии К. Чуковского [6, с. 106] объединения, созданные в первом случае усилиями одного говорящего ($7А_3$), во втором – двух ($7А_2$ и $7Б_2$) в процессе их совместного порождения далогического текста. Очевидным образом члены таких пар включают как различающиеся, так и одинаковые звуковые сегменты, при этом общие формальные приметы (в первом случае *–акія* и полностью совпадающие слоговая и акцентная структуры обоих компонентов; во втором – идентичная слоговая и акцентная структуры – ´CCVC –, окончание – *а* и второй согласный корня – *р*) в сочетании с предшествующим глухим взрывным согласным звуком маркируют их как определенные спонтанно возникшие единства. Данная спонтанность вовсе не означает, что такие объединения случайны и не имеют никакого отношения к особенностям функционирования языка. Задача настоящего исследования состоит:

– в идентификации тех приемов или техник, которыми пользуются говорящие, чтобы формально эксплицировать сходство двух разных знаков, одним из которых является имя собственное;
– в установлении возможных гендерных предпочтений в использовании тех или иных техник, которые и обуславливают появление субморфных унификаций с именем собственным.

Некоторые их представленных в примерах 1 – 8 объединений с фонетической точки зрения являют собой максимальное уподобление формы одного элемента другому. Так, унификации *Міха – ціха* ($1А_1$), *дулю – Юлю* ($7Б_1$) в качестве общей составляющей имеют не только двусложные субформы (*–іха*, *–улю*), но и одинаковую структуру отличающихся сегментов (согласный звук, образующий слог с первым гласным сегментом субморфа, например, звук /j/ в слоге, обозначенном буквой «ю» слова *Юлю*). Целесообразно заметить, что и в простой мове (7), и в белорусском примере (1) это открытые слоги. Вместе с тем

имеются и очевидные композиционные различия в конструкции как рассмотренных структур, так и в других, приведенных в примерах 1 – 8. В объединении *Міха – ціха,* равно как и *Каця – немаўляця*, *Верка – дзверка* имя собственное является первой, инициальной составляющей, а в объединении *дулю–Юлю* – замыкающей. В унификациях *Зіна – Зіначка – Зінулька* ($4А_3$), *Ленька – Ленячка*, *Ленька – Ляняка* ($8А_2$), *Казь – Казічак* (2) все составляющие представляют собой имена собственные.

Роль фонетического аспекта в таких унификациях наиболее очевидна в зафиксированных нами объединениях *Слаўка – шаўка* или *Слаўка – лаўка* или подобных ему: *Пашка – гуляшка* (мальчик), *Жэнька – жменька* (мальчик). Во всех данных объединениях в угоду фонетической идентичности пожертвован даже признак рода, в результате чего объединенными оказались слова женского рода *шаўка*, *лаўка*, *гуляшка*, *жменька* и мужские имена личные *Слаўка*, *Пашка*, *Жэнька* (мальчик). Вместе с тем, *Пашка – гуляшка* представляет собой с фонетической точки зрения менее унифицированное объединение, чем *Жэнька – жменька* или *Слаўка – лаўка*, и еще менее, чем *Жэнька – менька* (девочка), несмотря на однотипный общий компонент: двухсложный морф – *ашка* (в сопоставляемых примерах: *–энька*, *–аўка).* Дело в том, что слоговое строение присоединяемого замыкающего слова в образовании *Пашка – гуляшка* более сложно по своей композиционной структуре, так как включает 3 слога. Тем не менее, если убрать слог *гу–*, то оставшаяся часть фонетически не отличается от слова, «комментирующего» имя в объединении *Жэнька – менька*. То есть внутренняя структура слогов как присоединяемого слова, так и первого, инициативного, если исключить добавочный/ые, лишний (или лишние) слоги из присоединяемого к имени слова, в таких разновидностях унификаций идентична. По сути, *Каця-немаўляця*, *Пашка-гуляшка* являются одним из вариантов такого объединения, *Жэнька – менька* – другой. *Каця – немаўляця* ($5А_1$) и *Жэнька – Няжэнька* являются реализациями одной пароадигмы образования объединений с именем собственным, основанной на принципе простого увеличения слогов в прибавляемом слове. Последним может быть даже другой вариант названного в первой части имени: *Казь – Казічак* (2). При этом, как видно из представленных примеров, дополнительные слоги могут манифестироваться как в пред, так и в постпозиции: *Ж**энька*** – *Няж**энька***, ***Каз**ь* – ***Ка**зічак*. По нашим данным, последний вариант образования унификаций с именем собственным более употребителен в говорении русских коммуникантов: *Валь – Валюшка*, *Вер – Веруша*, *Коль – Коленька*, *Борь – Борисушка* и т.п.

Помимо представленных, возможен также еще один вариант реализации объединений с привносимым, дополнительным элементом, когда последний расщепляет субморф, внедряясь в его структуру: *Ленька – Лен**яч**ка*, *Ленька – Лян**я**ка* ($8А_2$), *Верка – Вер**ач**ка*, *Тонька – Тон**яч**ка*, *Шурка – Шур**а**ка*, *Жэнька – Жэн**яч**ка*. Такое расщепление, как видно из представленных примеров, сопряжено с изменением качества первого слога. В комментирующем слове он, как правило, открытый, а в базовом, начальном слове – закрытый. В говорении белорусов, включая и тех, кто изъясняется на простой мове, данный вариант более употребителен, чем тот, в котором первый конституэнт унификации представляет собой односложное (сокращенное) имя, а второй – то же имя плюс один, два и более добавочных слогов (*Казь – Казічак*).

Помимо представленных количественных изменений в слоговой структуре комментирующих слов за счет увеличения числа слогов в них возможны и другие модификации. Значительное количество унификаций с именем собственным образовано за счет вариаций внутреннего состава слогов в комментирующем слове без изменения общего количества слогов в нем: *Верка – дзверка*, *Надзька –шмадзька*, *Шурка – жмурка* и т.п. Объединения данной разновидности регистрируются во всех рассматриваемых выборках, составляя заметное количество в каждой из них. Сравнение отличающихся слогов в таких образованиях показывает, что данное отличие манифестируется прежде всего за счет изменений во внутренней структуре отличающегося слога. Модель CVC превращается в CCVC.

Кроме перечисленных, нами зарегистрированы весьма редкие случаи трехчленных унификаций с именем собственным: *Зіна – Зіначка – Зінулька* ($4А_3$), *Віцька – ´Віцятка – Віц´ятка*. Количество реализаций подобных объединений имеет ярко выраженную культурную специфику: минимально в говорении белорусов и значительно более частотно в вербальном поведении русских, американцев и англичан. Структура таких унификаций также культурно специфична. В белорусском говорении нами зафиксированы только расширяющиеся по количеству слогов составляющие после первого компонента структуры. Третий компонент, однако, обнаруживает увеличения слогов только по сравнению с первым слогом. Кроме того, в нем, как правило, меняется структура акцентной выделенности. Так, *Ленька – ´Ленячка – Лян´яка* в последнем своем элементе имеет ударение на втором слоге, в то время как во втором – на первом. Четырех и более членных образований с именем собственным в нашем материале в говорении белорусов не зафиксировано.

Суммируя представленные данные, можно сказать, что фонетическое уподобление инициативных и последующих слов в составе субморфных унификаций с именем собственным достигаются с помощью весьма небольшого количества технических приемов, а именно:

– повторение слоговой структуры инициативного слова с полным или частичным сохранением фонетического облика одного или нескольких его слогов;

– разной локализации имени собственного в пределах субморфных унификаций;

– изменения слоговой структуры последнего, «комментирующего» слова, как правило, не имени собственного, в результате чего данное слово приобретает дополнительный слог (чаще) или даже несколько слогов (намного реже);

– изменения внутренней структуры одного из слогов последующего слова;

– конструирования трехчленных образований.

Общие количественные показатели встречаемости субморфных унификаций с именем собственным в нашем материале гендерно мало дистинктивны. Всего на 5 – 6 % в среднем женщины употребляют их чаще, чем мужчины. Кроме того, среди женщин зафиксировано больше говорящих, в вербальном поведении которых были обнаружены обсуждаемые унификации.

Конкретизация количественных показателей с учетом техник фонетического объединения двух и более составляющих в определенное единство дала возможность получить данные, позволяющие убедиться, что культурная и гендерная идентичность говорящего субъекта вовсе не безразличный фактор в выборе средств субморфного объединения. Так, изменение последовательности расположения имени собственного в составе унификаций (помещение имени в завершающей позиции) больше свойственна женщинам (до 70 % таких реализаций). В белорусской же культуре фактор последовательности мало значим (57,5 % реализаций в женском говорении). А вот изменения общей слоговой структуры последующего слова за счет свободного прибавления одного и более слогов в его состав значительно чаще наблюдается у коммуникантов-мужчин: до 60 % в белорусской культуре в случае прибавления одного слога и 80 %, если прибавляется более чем один слог.

Многокомпонентные образования (3 и более слов) чаще встречаются в говорении женщин. В белорусской культуре такие образования в говорении мужчин зарегистрированы нами только в выборках, полученных на основе наблюдений. В основном материале их нет.

Правомерно предположить, что любые нарушения языковых норм в угоду фонетичности субморфных образований больше свойственны мужскому говорению. Так, в примере *Слаўка – лаўка* пренебрегается правило манифестации грамматического рода. В нашей подборке данных таких явных нарушений фиксируется немного, всего 5. Показательно, однако, что 4 из них встречаются в говорении мужчин.

Помимо фонетических рассматриваемые образования, безусловно, имеют и ряд других языковых характеристик. Так, они могут быть образованы на основе полной, обиходно-бытовой, уменьшительной или, наоборот, уничижительной, сниженной формы имени собственного, что, как оказалось, также может соотноситься с гендерной идентичностью употребивших их коммуникантов. В полном соответствии с данными о значительно большей вероятности появления диминутивных форм в говоренипи женщин, особенно редких, в нашем материале унификации с уменьшительными именами собственными превалируют в вербальном поведении женщин.

Примечательно также, что значительная часть диминутивных имен в составе субморфных образований в мужском употреблении является не инициативными, а ответными или продолжающими диминутивную линию, инициированную другим собеседником, как правило, женщиной. Примером такого подхватывания диминутивного «регистра» может служить унификация с именем *Ленька – Ляняка* в реплике A_2 фрагмента 8. *Ленька – Ленячка* в говорении коммуниканта А является цитатой из предыдущего вербального поведения собеседницы. Кроме того, мужские подхватывания и продолжения и, особенно, инциативные объединения с уменьшительным именем в значительном количестве случаев оказываются вовсе не ласкательными, каковыми, главным образом, они являются в женских манифестациях, а проявляют созначения сниженности, пренебрежения, иронии. Именно такой вариант наблюдается в приводимом примере (*Ленька – Ляняка*). Лучше всего данная закономерность прослеживается в выборке данных, извлеченных из записей общения в русской культуре. Так в нашем материале почти 40 % всех унификаций с именем собственным в уменьшительной форме в говорении мужчин употребляется с созначениями иронии, пренебрежения, насмешки или сниженности, грубоватости. То есть помимо значительно меньшего количества употребления диминутивных имен в инициативных субморфных образованиях, мужское говорение обнаруживает определенное переосмысление диминутивных форм. Женщины также могут употреблять диминутивные имена в таком плане, однако делают они это значительно реже (12,5 %), что прослеживается даже в белорусской культуре, где обсуждаемый контраст манифестируется в меньшей степени, чем в русской (20 %). Как видим, казалось бы, мало отличающиеся общие количественные данные манифестации изучаемых единиц в говорении представителей разных групп скрывают значительные гендерные преференции, если их рассматривать с учетом менее обобщающих, частных, маргинальных особенностей.

Не менее красноречивые данные обнаруживаются, если рассматривать субморфные унификации с именем собственным с учетом содержательного аспекта, то есть семантики слов, формально уподобляемых с именем собственным. По нашим данным, такое уподобление может быть чисто формальным, то есть опираться только на фонетическое созвучие составляющих ту или иную унификацию слов, например: *Галячка – палячка, Светка – табуретка*.

Сказанное, видимо, справедливо и в отношении ряда унификаций, в которых комментирующие или добавляемые слова сами по себе, в изолированном состоянии, имеют значения, но включены в унификации не благодаря этим значениям, а ввиду чисто фонетического сходства со словом-основой: *Васілечак – кісялечак*. Мы полагаем, что разновидностью таких унификаций правомерно считать и объединения из нескольких имен, основанные только на их созвучии: *Галячка – Валячка, Ваня – Даня*. Вместе с тем в говорении представителей обеих сопоставляемых культур регистрируются объединения, нацеленные на манифестацию определенного смысла, создаваемого с помощью присоединения комментирующего слова: *Валера – халера, Верка – дзверка*. По нашим данным, как чисто формальные, так и основанные на семантике присоединяемых слов объединения присутствуют в говорении всех гендерных групп, однако в совершенно разных пропорциях. Логичность или семантизация двухстворчатых объединений с именем собственным чаще свойственны мужчинам (чуть более 65 % всех зарегистрированных в нашем материале случаев такого употребления). Женщины же, напротив, более охотно прибегают к чисто формальным, то есть учитывающим только фонетическую форму слов объединениям (до 70 % случаев в нашем материале). В качестве примеров подобного употребления, помимо указанных, можно привести сле-

дующие: *Светка – сетка* (ловит кавалеров), *Клаўка – удаўка* (погубит жизнь), *Мікола – прыкола* (часто говорит смешное), *Міхаська – дыбаська, Міхайла – дыбайла* (особая походка).

Мужскими унификациями в данном перечне являются первые две и последняя. Они представляются типичными несколько сниженными номинациями субъекта в мужском говорении (см. также реплику $Б_2$ приведенного ранее фрагмента 4 и $А_4$ фрагмента 2). Женские унификации *(Мікола –, Міхаська –)* чаще описывают сущность именуемого субъекта через обозначение его эмоционального состояния, характерных черт поведения и особенно говорения.

Особую группу составляют унификации, состоящие из разных вариантов одного и того же имени: *Нінка – Нінулька, Толь – Толічак.* Такие унификации, а также те из них, которые состоят из двух разных, но фонетически сходных имен (*Жора – Лора*), являются весьма характерной чертой женского говорения. Так, до 80 % подобных объединений на основе имени собственного зарегистрировано нами в вербальном поведении женщин, где они приобретают самые разные созначения: теплоты, ласкательности, более близкой дистанции в отношениях и только иногда иронии, насмешливости, пренебрежения. В говорении мужчин они чаще всего используются для передачи иронических созначений. Кроме того, как правило, мужские унификации данной разновидности не инициативны, а «заимствуются» у реализовавших их ранее собеседниц или соответствуют духу их высказывания.

Обобщая полученные данные правомерно сделать вывод о том, что субморфные унификации с именем собственным являются малочастотными образованиями в сопоставляемых вариантах говорения и по общим количественным показателям своего употребления гендерно мало дистинктивны. Дифференциация унификаций с учетом их фонетических, лексических и семантических особенностей позволила получить данные о гендерной предпочтительности многих из них.

Разновидностей или техник унификаций, соотносящихся с каким-то одним гендером или только с одним языковым кодом (беларуская мова или простая мова), не обнаружено. Значимыми оказались только показатели количества для идентификации гендера. Имя собственное с их помощью оказывается вовлеченным в конструирование гендерной идентичности говорящего субъекта и в составе субморфных унификаций.

Представленные данные, безусловно, требуют уточнения на основе более обширных специальных исследований особенностей конструирования и употребления субморфных унификаций с именем собственным, как простых, то есть двусоставных, так и более сложных, имеющих в своей структуре 3 компонента. Вместе с тем, наши выводы, сделанные на основе изучения унификаций, встретившихся в записях подлинного общения в целях выявления характеристик гендерной специфики говорения, могут быть весьма полезны для дальнейших углубленных работ, ибо они отмечают частотность таких образований в аутентичных текстах, устанавливают целый ряд способов их конструирования, описывают вариативность их реализации в зависимости от гендерной и культурной идентичности говорящего субъекта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Якобсон, Р.О. Морфологические наблюдения над славянским склонением / Р.О. Якобсон. Избранные работы. – М.: Прогресс, 1985. – 456 с.
2. Реформатский, А.А. Местоимения / А.А. Реформатский // Очерки по фонологии, морфонологии и морфологии. – М., 1979. – 210 с.
3. Зализняк, А.А. «Русское именное словоизменение» с приложением избранных работ по современному русскому языку к общему языкознанию / А.А. Зализняк. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 752 с.
4. Иванов, В.В. Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему / В.В. Иванов. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 208 с.
5. Поздняков, К.И. О природе и функциях внеморфемных знаков / К.И. Поздняков // Вопросы языкознания. – 2009. – № 6. – С. 35 – 64.
6. Чуковский, К.И. От двух до пяти / К.И. Чуковский // Собр.соч. в 15 т. – Т. 2. – М.: Терра-Книжный клуб, 2001. – 640 с.

АНТРАПАЦЭНТРЫЗМ ЯК ВЫЗНАЧАЛЬНЫ ПРЫНЦЫП МАДЭЛЯВАННЯ СВЕТУ Ў ЗАМОВАХ БЕЛАРУСКАГА ПАДЗВІННЯ

Т.Д. РАБЕЦ
(Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі, Мінск)

Прааналізавана спецыфіка адлюстравання міфапаэтычнай карціны свету ў замовах беларусаў Падзвіння. Прыводзяцца факты, якія пацвярджаюць, што антрапацэнтрызм з’яўляецца галоўным прынцыпам стварэння ў замовах гарызантальнай прасторавай мадэлі свету.

Глыбокае асэнсаванне асноўных кодаў фальклору, адэкватная семантычная інтэрпрэтацыя архаічных вобразаў не магчыма без даследавання пазнавальнай стратэгіі і светапоглядных арыентацый нашых продкаў, якія аб'ектывіраваліся ў агульнафальклорнай карціне свету. Агульнафальклорную карціну свету дастаткова складана апісаць, бо практычна ў кожным фальклорным жанры малюецца свая карціна свету. Народная карціна свету, спрацыраваная на пэўны жанр, можа быць вызначана як «скарочанае і спрошчанае адлюстраванне ўсей сумы ўяўленняў аб свеце у дадзенай традыцыі, узятых у іх сістэмным і аперацыйным аспектах» [9, с. 5]. Пры гэтым свет разумеецца як чалавек і асяроддзе ў іх узаемадзеянні, або як вынік перапрацоўкі інфармацыі пра асяроддзе і чалавека. «Ужыванне слова карціна падкрэслівае, што карціна свету – не аналіз, а панарамнае апісанне свету, прычым дадзенае самімі носьбітамі гэтай карціны свету. Таму пры вывучэнні карціны свету важна распазнаць тую кропку адліку, з якой носьбіты культуры глядзяць на свет, асэнсоўваюць розныя яго элементы ў шырокім спектры іх сістэмных сувязей…» [10, с. 21].

Як адзначае А. Падасінаў, «гістарычна першай формай арыентацыі чалавека ў геаграфічнай прасторы можна лічыць тую, пры якой суб'ект назірання (апісання) змяшчае сябе ў цэнтры назіраемага (апісваемага) ім свету, а ўсе акаляючыя аб'екты ўспрымае праз прызму іх адносін да цэнтральнай кропкі» [5, с. 462]. Чалавек, «прапускаючы свет праз сябе», асвойвае яго, мадэлюе навакольную рэчаіснасць праз ацэнку тых або іншых прадметаў і з'яў. Пры гэтым трэба заўважыць, што фарміраванне мадэлі свету адбываецца ў два этапы: спачатку першасныя дадзеныя ўспрымаюцца органамі пачуццяў і затым падвяргаюцца другаснай перакадзіроўцы пры дапамозе знакавых сістэм. Розныя кодавыя сістэмы дазваляюць рэалізавацца універсальным знакавым комплексам мадэлі свету. Асновай кодаў могуць быць розныя фрагменты, персанажы, аб'екты свету. Так, напрыклад, фарміруюцца астральны, зааморфны, антрапаморфны, вегетатыўны, лічбавы і іншыя коды. Кожны код мае сваю, пэўную вобласць дзеяння, і іх суіснаванне ў мадэлі свету прадугледжвае іерархічную класіфікацыю. Цяжка не пагадзіцца з меркаваннем Т. Цыўян, што «ўвесь гэты складаны кангламерат на семантычным узроўні адзіны, паколькі ен апісвае адзін і той жа аб'ект – свет з пункту погляду аднаго і таго ж суб'екта – чалавека» [9, с. 6].

У замовах, якія абапіраюцца на архаічную сістэму ўяўленняў чалавека аб навакольным асяроддзі, можна знайсці, а па ім і ўзнавіць поўнасцю страчаныя або максімальна скарочаныя ў іншых жанрах фальклору складальнікі міфапаэтычнай карціны свету. Узнікненне міфапаэтычнай карціны свету У. Тапароў звязвае з так званым касмалагічным перыядам у жыцці грамадства, калі «асноўным спосабам асэнсавання свету з'яўляецца міф» [8, с. 162]. Замовы і міфы аб'ядноўваюцца перш за ўсе наяўнасцю ў іх агульнай логікі, асновай якой лічыцца «разуменне прычынна-выніковых адносін як глабальнай (усеахопнай) і ўсепранікаючай (інтэгральнай) сістэмы дэтэрміністычных сувязей (рэальных і фантастычных)» [2]. Звышнатуральныя сілы, прырода і чалавек, з'яўляючыся элементамі адзінага касмічнага парадку, разглядаюцца як непарыўнае адзінства featureзнабаковых узаемадзеянняў і аб'ектаў магічнага ўздзеяння. Як у замовах, так і ў архаічных міфах агульная схема «дзеянне – змяненне – новы стан» прадугледжвае асаблівую звязанасць, залежнасць і нават тоеснасць паміж макракосмам і мікракосмам, прыродай і чалавекам, дзе чалавек – адзін з галоўных элементаў касмалагічнай схемы.

Для міфалагічнай карціны свету характэрна таксама апісанне свету на аснове фундаментальных супрацьпастаўленняў: прасторавых (верх – ніз, правы – левы, усход – захад, неба – зямля і г.д.), часавых (дзень – ноч, лета – зіма і г.д.), абстрактных – (цот – няцот) і інш. Пры ўсей разнастайнасці апазіцый пачатковым лічыцца супрацьпастаўленне «свае – чужое». Спачатку чалавек супрацьпастаўляе сябе навакольнаму свету, затым – людзям іншага роду, племені. Далей сам навакольны свет дзеліцца на «свой» (свойская жывела, культурныя расліны) і «чужы» (звяры, лес як месца знаходжання дэманічных істот і інш.). Каб абараніць сябе ад варожага навакольнага свету, чалавек стварае свой мікрасвет – хату, двор. Разам з тым, ен не можа не кантактаваць са знешнім светам, таму вялікае значэнне ва ўсіх культурах набываюць вокны, дзверы, вароты як сімвалічнае ўвасабленне мяжы паміж двума светамі.

Як паказвае спецыфіка афармлення прасторы ў беларускіх замовах, у прыватнасці, у замовах, сабраных на тэрыторыі Беларускага Падзвіння, яна непарыўна звязана, з аднаго боку, з касмалагічнай версіяй, а з другой – з магічнай. Першапачатковай мэтай магічнай дзейнасці чалавека з'яўлялася імкненне паўплываць на сітуацыю (вылечыць, абараніць, выратаваць і г.д.). Але для таго, каб змяніць сітуацыю, або той парадак абставінаў і рэчаў, якія ўжо зададзены, трэба гэты «парадак перайначыць», як бы «перапісаць» гісторыю, змадэліраваць патрэбную сітуацыю. У гэтым выпадку магія звяртаецца да міфа першастварэння – касмагоніі. З хаосу замаўляльнік (які ў гэты час выступае ў ролі творцы) стварае новы свет з патрэбным яму парадкам. Такім чынам, тэксты замоў змяшчаюць у сабе матывы касмаганічных міфаў.

Магічнае канструяванне будуецца на прынцыпах апазіцый, у выніку чаго ствараецца мадэль сакральнай прасторы, важнай часткай якой з'яўляюцца ўяўленні аб іншасвеце. У выніку супрацьпастаўленняў «свой – чужы», «добры (станоўчы) – благі (адмоўны)» у замовах утвараецца дзве прасторы: прафанная (звычайная, рэальная) і сакральная (святая, свяшчэнная). Пры гэтым замоўная мадэль свету прадугледжвае семантычную амбівалентнасць, абумоўленую адсутнасцю выразных меж паміж прасторамі. Злавіць грань паміж двума супрацьлеглымі светамі дастаткова складана, паколькі сакральная прастора – адваротны бок або проста іншы план рэальнай прасторы. А. Страхаў звяртае ўвагу на тое, што «іншы свет у замовах паказаны менавіта як свет «небыцця», свет «не-рэчаў», «не-падзей», «не-з'яў» [7, с. 93]. Вызначальнай прыкметай «чужога» свету ў замовах

часта з’яўляецца адсутнасць слядоў дзейнасці чалавека або адсутнасць галасоў свойскай жывелы. На думку А. Байбурына і Г. Левінтона, уяўленні аб межах паміж «сваім» і «чужым» светам абумоўлены ўзаемадзеяннем дзвюх сістэм успрыняцця прасторы: канцэптуальнай і тапаграфічнай. З аднаго боку, гэта супрацьпастаўленне «сваей» і «чужой» прасторы, якія разумеюцца як локусы, значна аддаленыя адзін ад другога, як асвоеная і спрадвечная прастора, як «той» і «гэты» свет. З другога боку, магічнае дзеянне разгортваецца ў рэальнай тапаграфічнай прасторы, адзеленай рэальнымі межамі, што аддзяляюць дом ад двара, двор ад вуліцы, веску ад лесу і г.д. [1, с. 92]. Як адзначае С. Няклюдаў, «канцэпцыя двухбаковасці свету і таго, што ў ім, абумоўлівае ўяўленні аб спецыфічнай узаемаабарачальнасці ўсіх бакоў і праяў рэчаіснасці. «Абарачальнасць» становіцца характэрнай якасцю незямнога, замагільнага, «таго» свету [4, с. 133].

Трэба адзначыць, што апісаная вышэй бінарная сінкрэтычная карціна свету, якая ствараецца ў замовах, на самой справе з’яўляецца тэрнарнай. Паміж супрацьлегласцямі заўседы есць элемент, які іх аб’ядноўвае. Менавіта ўвага да гэтага трэцяга элемента, медыятара, і нарадзіла большасць сімвалаў сінкрэтычнай эпохі: Сусветнае дрэва, лесвіца, крыж, слуп, царква, гара і інш. Галоўная функцыя гэтых сімвалаў – аб’ядноўваць два светы: верхні і ніжні. Вертыкальная іерархія светаў можа быць заменена гарызантальнай, і ў такім выпадку ролю медыятара выконвае дарога. Менавіта такую карціну мы бачым ў замовах: «свой» свет і «чужы» свет размешчаны ў гарызантальнай плоскасці. Раз’ядноўваць іх могуць рэкі, горы, палі і інш., але аб’ядноўвае заўседы дарога. Дарога не існуе без таго, хто ідзе па ей, – без чалавека. Зыходным пунктам падарожжа з’яўляецца хата, яна ўяўляе сабой знаемы і бяспечны свет. Выхад суб’екта замовы з хаты, як правіла, амаль ва ўсіх выпадках адлюстроўваецца досыць абстрактна, пры гэтым сама хата можа прысутнічаць імпліцытна. Далей замовы апісваюць, як суб’ект, праходзячы шэраг меж, якія выконваюць ролю медыятараў паміж унутранай, замкненай і знешняй, адкрытай прасторамі, трапляе ў невядомы, таямнічы свет – сакральную прастору.

Трэба адзначыць, што ўступная формула, якая ўказвае на матыў выхаду суб’екта са «сваей» прасторы, у замовах Беларускага Падзвіння адсутнічае. Як правіла, замовы пачынаюцца адразу з апісання локусаў сакральнай прасторы: «На сінім моры, на лукаморы, там стаіць дуб, на том дубе сядзіць чорны воран-залатыя крылья, зямчужныя пер’я, стальныя когці» [6, с. 131], «На полі на Буяне, на моры на Сіяніі ляжыць Латар – белы камень» [6, с. 130]. У такіх тыпах замоў знешні суб’ект замовы фактычна адсутнічае, дзеянне адразу адбываецца ў цэнтры сакральнай прасторы. Ужо самім гэтым перанясеннем дзеяння ў сакральную прастору, у міфалагічны цэнтр забяспечваецца магчымасць вырашэння крытычнай сітуацыі, якая стала прычынай звароту да замовы.

Гарызантальная прасторавая мадэль апісваецца ў замовах як сістэма ўкладзеных друг у друга локусаў «сваей» і «чужой» прасторы з маркіраваным цэнтрам, або як сістэма шляху суб’екта з пераадоленнем шэрагу меж і локусаў. Для сістэмы локусаў «сваей» прасторы характэрны прынцып укладання, г.зн. яна можа разглядацца як шэраг паступова пашыраючыхся кругоў (хата – двор – веска), з каторых кожны наступны з’яўляецца сутнасцю папярэдняга, а кожны папярэдні выступае ў ролі цэнтра наступнага. Адлік прасторавага вымярэння пачынаецца з цэнтра «сваей» прасторы, які з’яўляецца канцэнтраваным выражэннем ачалавечанай прасторы, якая валодае найбольшай сакральнай значнасцю. Наступнымі прасторавымі локусамі «свайго» з’яўляюцца двор і веска; а далей ужо пачынаецца «чужая» прастора, для якой таксама характэрны прынцып укладання. Можна заўважыць, што чалавек малюе ўяўную рэчаіснасць таксама паводле прынцыпаў пабудовы знаемага і вядомага яму свету. Аднак у гэтым выпадку свет апісваецца ў больш глабальным маштабе.

Такім чынам, можна заўважыць, што антрапацэнтрызм з’яўляецца галоўным прынцыпам стварэння ў замовах гарызантальнай прасторавай мадэлі свету, якая будуецца на супрацьпастаўленні заселенай, агароджанай часткі зямлі, якая ўспрымалася чалавекам як «свая» тэрыторыя, і таго, што знаходзіцца за яе межамі ў сферы варожай, неасвоенай, «чужой» – іншасвету.

Як паказваюць назіранні, любая замова – антрапацэнтрычная: усе, што адбываецца ў ей ацэньваецца з пункту гледжання чалавека, погляды і жыццевыя неабходнасці якога структурыруюць замоўную мадэль свету. Свет кампануецца вакол чалавека, ствараецца па яго волі і жаданню ў адпаведнасці з тымі прагматычнымі задачамі, якія ставяцца ў тым або іншым функцыянальным тыпе замовы. І прастора-часавы комплекс замовы, і сістэма замоўных персанажаў, і ўсе іншыя элементы замоўнага ўніверсуму, утвараючы шматлікія семантычныя апазіцыі, у той жа час утвараюць і больш агульнае супрацьпастаўленне «станоўчы – адмоўны»: станоўчым ў замове з’яўляецца ўсе тое, што так ці інакш звязана з пазбаўленнем ад злога пачатку, а адмоўным тое, што гэтаму перашкаджае. Менавіта суб’ект замовы становіцца, такім чынам, той «нулявой кропкай», у якой бярэ пачатак семантычная сістэма каардынат замовы і ад якой вядзецца адлік усіх яго «плюсаў» і «мінусаў».

Нягледзячы на тое, што суб'ект замовы (замаўляльнік) займае ў замовах цэнтральнае месца, яго вобраз, у адрозненні ад іншых замоўных персанажаў, амаль не апісваецца. Галоўныя элементы замоўнага тэксту, якія даюць асноўную, а нярэдка, і адзіную, інфармацыю пра вобраз замаўляльніка, – гэта дзеясловы. Суб’ект замовы «гаворыць», але часцей ен «замаўляе», «моліцца», «заклікае на дапамогу», «дае ўказанні» і г.д.: «Памалюся я Госпаду Богу і гавару-выгаварываю іспуг…» [6, с. 127], «Вады іду, бяру, нясу і змываю раба божага…» [6, с. 92], «Хаджу я па чыстаму полю, па сіняму мору, шэрае каменьне зьбіраю,

малачко сваей рабай кароўцы замаўляю. Чужое не бяру і свае не даю» [6, с. 93]. Апісанне таго, як здзяйсняецца замаўленне, можа мецць або досыць рэальны, бытавы характар: « Я хадзіла па чыстаму полю, каласкі сабірала, валасень выганяла» [6, с. 112], або ж характар казачна-фантастычны: «Выгаварываю з раба божая (імя) падучыя чорнага, неўталімага дзяцінца-радзінца. Я яго выгаварываю, на той бок чорнага мора ссылаю. На тым баку чорнага мора, там стаіць нягоднае дрэва, пад тым дрэвам стаіць Адам і Ева і дзядзька Чарнамор. Вот я цябе туда ссылаю, там табе гуляць і буяць, лазу ламаць, карэньня рваць, а ў раба божага (імя) навек не бываць» [6, с. 132].

Сярод усіх дзеянняў замаўляльніка часцей за ўсе сустракаецца яго выхад у сакральную прастору (поле, гару, мора, востраў і г.д.). Гэта дзеянне прадстаўлена ў характэрным не толькі для беларускіх, але і для ўсіх усходнеславянскіх замоў уступе: «Устану я рана, умыюсь я бела, выйду на Сіянскую гару, дзе Хрыстоў прастол стаіць» [6, с. 130]. Выходзячы са «сваей» прасторы, замаўляльнік звычайна звяртаецца з просьбай або загадам да якога-небудзь міфалагічнага персанажа: «Прасьвятая Алена, прыйшла я к табе, стала ў крыніцу, у ваду па калена. Не па вадзіцу я прыйшла – па жоўтае масла, па крэпкі сыр, па густую сьмятану і па ўсе малако. Прасьвятая Алена, памажы укрэпіць і масла, і малако устанавіць на месца» [6, с. 137], але бывае, што замаўляльнік проста назірае за дзеяннямі міфалагічнай істоты: «Выйду я ў чыстае поле, гляну на сіняе мора. Там стаіць дуб. Пад тым дубам цясовая краваць. На той цясовай краваці – там тры дзевачкі гулялі, шаўковым платком махалі, к сабе скулу прызывалі…» [6, с. 111]. Калі ў замовах размова ідзе пра сустрэчу суб’екта з міфалагічным персанажам-памочнікам, то замаўляльнік звяртаецца да яго з просьбай дапамагчы пазбавіцца ад няшчасцяў, калі ж адбываецца сустрэча з міфалагічным антыгероям, то замаўляльнік спрабуе запужаць, знішчыць, выгнаць гэтага антыгероя.

Нярэдка можна сустрэць замовы ў форме дыялогу. Трэба заўважыць, што замоўныя дыялогавыя тэксты адрозніваюцца ад тых, якія сустракаюцца ў іншых жанрах фальклору. Дыялогі замоў маюць спецыфічную трохчленную структуру. Канструкцыя такіх дыялогавых тэкстаў простая: першая частка структуры – гэта пытанне або просьба, другая – адказ, а трэцяя – замацаванне выказанага пажадання:

– «Прасьвятая Багародзіца – наша маць, памажы рожу адганяць… Будзем прасіць тых пціц – самі вадзяныя, дзюбы медзяныя, сярэбряныя, крыльля залатыя: – Пціцы, наляціце, ніцую рожу разьдзяўбіце, разграбіце, крыльлямі разьмяціце…

– Разьнясем, разграбем, разьдзяўбем і не будзе балець.

– Пціцы, ляціце і сюды не прылятайце. Елкі дзяўбіце, ніцай лазой закусывайце, вадой запівайце – сюды не прылятайце» [6, с. 136].

У замовах часта таксама прыводзіцца ўскосная мова, пры гэтым межы паміж ускоснай і прамой мовай вельмі празрыстыя (практычна гэта выяўляецца ў тым, што не заўседы зразумела, дзе трэба ставіць двукоссе): «Ехаў Давыд па полю на вараным коню. Конь зьвіхнуўся, зьвіх зьвіхнуўся. Зьвіх, зьвіх, ня будзь ты ліх. Цела не пухлі, касці не ламі. Еты сустаў на месца пастаў» [6, с. 128].

Такім чынам, у сваей аснове замовы камунікатыўныя, яны разлічаны на кантакт з іншасветнымі сіламі, на зварот да персанажаў іншасвету. Гэты зварот можа быць накіраваны не толькі да абаронцы і памочніка чалавека, але і непасрэдна да таго, ад каго або чыей прысутнасці хочуць пазбавіцца. Камунікатыўная стратэгія замовы заключаецца ў тым, каб замаўляючы сам адчуваў сувязь са звышнатуральным светам і іншых прымушаў верыць у гэта.

Выхад замаўляльніка са «сваей» прасторы часта суправаджаецца бласлаўленнем, умываннем і адзяваннем: «Первым разам, добрым часам, Госпадзі, памажы, і Прачыстая Маці, і Сьвяты Міхаіл Архангел, суддзя праведны, памажыце і станьце на помач к рабе божай (імя). Дай, Госпадзі, час добры. Устану я раненька, умыюся я бела-бяленька, выйду я ў чыстае поле…» [6, с. 130]. На наш погляд, гэтыя дзеянні з’яўляюцца дадатковымі дзеяннямі і могуць сігналізаваць аб прыналежнасці замаўляльніка да чалавечага свету.

Такім чынам, можна заўважыць, што большасць дзеянняў замаўляльніка гаворыць пра тое, што ен з’яўляецца не зусім звычайным чалавекам. Замаўляльнік можа здуць, выгрызці, знішчыць або выслаць хваробы ў іншасвет: «Грызу грызьць цераз сук» [6, с. 106], «Зганяю, здуваю ўрага-супастата…» [6, с. 114], «Ссылаю цябе на жоўтыя пяскі, на піленыя лясы, на сіняе мора» [6, с. 127]. Характэрна, што ў замоўных сюжэтах гэтыя дзеянні, як правіла, выконваюць міфалагічныя персанажы. Адрозненне замаўляльніка як персанажа ад усіх астатніх заключаецца ў тым, што ен з'яўляецца аднначасова і выканаўцам замоўнага дзеяння, рэальным чалавекам, і міфалагічным персанажам, які сустракаецца з іншымі замоўнымі персанажамі, назірае, уступае з імі ў кантакт, просіць і выконвае даручэнні. Як слушна адзначае У. Кляўс, «з аднаго боку, ен прадстаўнік свету людзей. З другога, валоданне магіяй слова дае магчымасць замаўляючаму адчуваць сябе сваім ў свеце міфалагічных істот. Замаўляючы стаіць на мяжы двух светаў, ен пасрэднік паміж імі, медыятар. Таму яго вобраз у замовах амбівалентны – з’яўляючыся чалавекам, ен мае і рысы міфалагічнай істоты. Гэтым замаўляючы істотна адрозніваецца ад звычайнага чалавека ў замовах – хворага або таго, каму патрабуецца дапамога» [3, с. 14].

Такім чынам, праведзенае даследаванне асаблівасцей арганізацыі карціны свету ў замовах беларусаў Падзвіння паказвае, што сінкрэтычная карціна свету, якая ствараецца ў замовах, з’яўляецца тэрнарнай і прадугледжвае супрацьпастаўленне прафаннай / «сваей» і сакральнай / «чужой» прастораў і наяўнасць элемента, які іх аб'ядноўвае – чалавека. Усе, што адбываецца ў замовах, ацэньваецца з пункту гле-

джання чалавека, які выражае, абазначае працэс паходжання і ўзнікнення новага ў прыродзе па аналогіі з сабой, з тым, што яму вядома, апісвае, ствараe карціну свету ў паняццях, словах, якія характарызуюць чалавечае быццё. Матыў падарожжа замаўляльніка да цэнтра іншасвету, які валодае вышэйшай каштоўнасцю і максімум сакральнасцю, з'яўляецца сюжэтаўтвараючым і ўяўляецца як паслядоўнае пераадоленне серыі меж і локусаў паміж «сваей» і «чужой» прасторамі. Аднак у большасці замоў кульмінацыйным момантам шляху замаўляльніка становіцца не дасягненне сакральнага цэнтра, а сустрэча з прадстаўнікамі іншасвету. Мэта замовы – праз зварот да прастаўнікоў іншасвету дасягнуць нармальных узаемаадносін паміж двума светамі (чалавечым і сакральным), якія былі парушаны.

Відавочна, што вывучэнне замоў у сілу іх архаічнай прыроды можа стаць крыніцай найкаштоўнейшых ведаў пра міфапаэтычную карціну свету, сістэму ўяўленняў і вераванняў нашых продкаў.

ЛІТАРАТУРА

1. Байбурин, А.К. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе / А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы; под ред. К.В. Чистова, Т.А. Бернштам – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1978. – С. 89 – 105.
2. Заговоры и мифы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://enc.mail.ru/article/?1900041201. – Дата доступа: 10.04.2011.
3. Кляус, В.Л. Сюжетика заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири в сравнительном (межславянском и славяно-сибибирском) освещении: автореф. дис. … д-ра филол. наук: 10.01.09 / В.Л. Кляус; Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького Рос. акад. наук. – М., 2001. – 40 с.
4. Неклюдов, С.Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) / С.Ю. Неклюдов // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина) – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. – С. 133 – 141.
5. Подосинов, А.В. Ex oriente lux! Ориентрация по странам света в рахаических культурах Евразии / А.В. Подосинов. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 720 с.
6. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння. У 2 ч. Ч. 1 / склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. – Наваполацк: ПДУ, 2006. – 148 с.
7. Страхов, А.Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия / А.Б. Страхов // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварит. материалы к симпозиуму. – М., 1988. – С. 92 – 94.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / редкол.: С.А. Токарев (гл. ред.) [и др.]. – М.: Совет. энциклопедия, 1988. – Т. 2: К – Я. – 719 с.
9. Цивьян, Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира / И.В. Цивьян. – М.: Наука, 1990. – 210 с.
10. Швед, І.А. Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору / І.А. Швед. – Брэст: УА «БрДУ імя А.С. Пушкіна», 2004. – 301 с.

ДА ПЫТАННЯ ПРА ТРАНСФАРМАЦЫЮ ІНСТЫТУТУ ПРОЧАК І РАЗЛУЧЫН (ПА МАТЭРЫЯЛАХ ЭТНАГРАФІЧНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ НА БЕЛАРУСКІМ ПАДЗВІННІ)

Г.А. СІВОХІН
(Гісторыка-культурны музей-запаведнік «Заслаўе», Заслаўе)

На падставе матэрыялаў этнаграфічных даследаванняў на тэрыторыі Беларускага Падзвіння разгледжаны асаблівасці інстытуту прочак і разлучын, а таксама працэс іх трансфармацыі на працягу XX – пач. XXI стст.

Чалавечае цела пэўным чынам уступае ў механізмы ўлады, якія дасканала апрацоўваюць яго, праз што мае месца цялесная дэканструкцыя. Такім чынам праз распаўсюджванне мадэрнасці ствараецца новая цялеснасць з уласцівымі для яе цялеснымі практыкамі, якія ўвасабляюцца перад усім у *сацыяльнай арганізацыі*, у тым ліку і ў сямейнай [1, с. 201]. Уводзіны ў дыскурс *сямейнай арганізацыі* становяцца стратэгіяй улады, накіраванай на стымуляванне апісання жыцця з мэтай узнаўлення таго ў прыдатным для ўлады рэжыме. Сэнс гэтага кантролю складаецца ў тым, каб забяспечыць рост насельніцтва, стварыць працоўную сілу, замацаваць форму сацыяльных стасункаў – канстатаваць сексуальнасць, якая была б эканамічна карыснай і палітычна выгоднай, якая б забяспечвала бесперапынны працэс узнаўлення рэсурсаў – перад усім рэсурсаў чалавечых.

Гэта новы «дысцыплінарны» тып улады, усе высілкі якой накіраваныя на захоўванне сацыяльнага парадку і яго рэпрадукцыю. Улада, такім чынам, узнаўляецца на ўзроўні кожнага асобнага індывіду, арганізоўваючы яго ў рамкі нармаваных сямейных практык. У гэтым выразна бачна тэндэнцыя цывілізацыі

канструяваць *новае*, што становіцца мажлівым праз засвойванне практыкаў кантролю, якія дазваляюць уладзе ствараць зусім новую сацыяльную рэальнасць.

Дзеля ажыцця́ўлення ідэй улады пра стварэнне максімальна карыснага і мінімальна выдаткавага індывіда патрэбны пэўныя інстытуцыі дысцыплінавання целаў. Неабходна, каб дадзенага кшталту ўстановы суправаджалі чалавека цягам усяго жыцця: школа, армія, шпіталь, фабрыка. І адной з такіх устаноў і была сям'я, арганізаваная праз *афіцыйны* шлюб [2, с. 162].

Такім чынам, падчас правядзення палявых даследаванняў на Падзвінні, пераважна на Браслаўшчыне, грунтуючыся на азначанай вышэй метадалагічнай пасылцы, для нас адным з найбольш актуальных пытанняў было тое, якое тычыцца *гендарных практык* і іх рэалізацыі ў традыцыйнай *сямейнай* культуры беларусаў. Гэта ўжо стала для этнографаў традыцыйным полем даследаванняў. Найбольш цікавым для нас быў той аспект, які тычыўся традыцыйных шлюбных інстытуцыяў і іх трансфармацыяў у кантэксце распаўсюджвання новых сацыякультурных стандартаў гарадской улады эпохі мадэрнасці.

Сярод іншага намі даследавалася пытанне пра варыянты традыцыйнай сямейнай іерархіі і традыцыйных формаў шлюбу, у тым ліку і разводаў: *прочак* – разводаў часовых і *разлучын* – «поўнай «давечнай» сепарацыі» [3, с. 41]. Вывучаючы літаратуру па азначаным пытанні мы знайшлі працу Вацлава Ластоўскага «Прочкі і разлучыны», якая была напісаная па матэрыялах яго асабістых палявых экспедыцый «на працягу 1909 – 1912 гг. … у паўночна-заходняй частцы б. Дзісенскага павету (падзеленага цяпер на Дзісенскі і Браслаўскі)» [3, с. 41], г.зн. Вацлавам Ластоўскім даследаванні праводзіліся ў тых жа мясцінах, дзе і мы збіралі гэткія ж матэрыялы амаль праз стагоддзе, чым дадзеная праца для нас набывае асаблівую цікавасць. Такім чынам, паспрабуем даць кароткі параўнаўчы аналіз матэрыялам, сабраным В. Ластоўскім на пачатку таго стагоддзя і нашым, сабраным напрыканцы таго – пачатку гэтага.

Паралельна з *традыцыйнай* прэмадэрнаснай вескай існаваў праект новага гораду. Найбольш відавочна гэта праект адбіўся на Беларусі ў перамозе *новага* гораду над *традыцыйным* праз намінатыўнае саступленне «местам» сваіх пазіцый «гораду», які і прынес новы *гарадскі рэжым* – рэжым, які вытлумачвае мадэрнасную сацыяльную фармацыю ў Познім Мадэрніці.

Аналіз рэжыму паказвае памкненне распаўсюджвання гораду сваей (сімвалічнай) улады на *ня*-горад – «уладу дзеля», альбо здольнасць дзеіць, а не «уладу над» іншымі, альбо грамадскі кантроль.» [4, с. 812] З асэнсавання гарадскога рэжыму вынікаюць дадатковыя чыннікі аналізу гарадской прасторы, напрыклад, калі рэжымы былі паўсюль, мы ніколі не будзем у стане вытлумачыць, чаму яны фармуюцца такімі і ў пэўных месцах [4, с. 816].

У межах сацыякультурнага ды юрыдычнага полю айкумены месцічаў у працэсе секулярызацыі свецкія інстытуты падлягалі пэўнай эмансіпацыі, выходзілі з-пад уплыву рэлігійных інстытуцыяў. Першым жа вымярэннем секулярызацыі шлюбу і сям'і была яго юрыдычная секулярызацыя, пачаткі чаго паходзяць з Рэфармацыі. Даволі моцна гэта атрымала адбітак у заканадаўстве Рэчы Паспалітай і ўласна Вялікага княства Літоўскага – вядома, што касцельнае вянчанне для беларусаў часта магло не быць *галоўным* ці абавязковым, а выконвала з большага фармальныя функцыі і, відавочна, шырока практыкавалася ў тым ліку і праз афіцыйную палітычную/юрыдычную пазіцыю дзяржавы і праз праявы ўладных стасункаў у грамадстве.

У традыцыйнай жа вясковай культуры, якая не была падвергнутая гарадскім мадэрнасным уплывам, вызначальным быў паганскі вясельны абрад. Тое ж самае мы назіраем ў традыцыйных формах рэгуляцыі шлюбна-сямейных стасункаў. І можна прывесці цэлы шэраг згадак этнографаў адносна гэтай традыцыі, у якой стала практыкавалася інстытуцыя «***прочак***» ды «***разлучын***», альбо юрыдычных крыніц адносна гараджан па разводах без пасярэдніцтва Касцелу, а праз магістраты. У адпаведнасці з гэтымі «гарадскімі» законамі жанчына мела даволі вялікія як фармальныя, гэтак і фактычныя правы. Нават калі бацькі альбо апекуны, напрыклад, забаранялі маладой дзяўчыне выйсці замуж, тая, у выпадку ўступлення ў шлюбны ўзрост, магла звярнуцца па дазвол у дзяржаўныя органы. Права нявесты на зварот да дзяржавы дзеля абароны сваіх інтарэсаў было замацаванае ў законе ў сувязі з тым, што забароны апекуноў на шлюб часта выкарыстоўваліся тымі ў карыслівых мэтах працягу апекі [5]. Апрача таго, у часта практыкаваных шлюбах і разводах у магістратах і без пасярэдніцтва касцелу ініцыятарам (як шлюбу, гэтак і разводу) таксама магла быць жанчына.

Тыя сацыяльныя працэсы, якія абумоўлівалі стан жанчын ў традыцыйным грамадстве, прывялі да сітуацыі, пры якой яны былі надзелены адноснай вялікай фармальнай аўтаномнасцю. Гэтая самастойнасць аднак была вызначана межамі існай фаллогацэнтрычнай парадыгмы арганізацыі беларускай прэмадэрнаснай супольнасці і не вяла да эмансіпацыі жанчын. Да таго ж у выніку працэсаў мадэрнізавання адбывалася размыцце стандартаў падзелу сацыяпалавых роляў. Гэта цягнула за сабой складванне падвоеных стандартаў, калі для мужчыны рабіць жаночую працу лічылася зазорным, а для жанчыны мужчынскую – не. Да таго ж жанчыне ў такім разе выпадала несці падвоеную нагрузку, выконваючы і жаночую, і мужчынскую працу.

Сацыяльную ды сацыякультурную традыцыю – традыцыю *прочак* ды *разлучын*, – можна бясспрэчна аднесці «да сівой славянскай старасвеччыны, … якая захавалася на Беларусі да другой паловы XIX ст. як перажытак абычаевага права» [3, с. 41]. І хоць Вацлаў Ластоўскі у сваей ужо вышэй згаданай працы зазначае, што «сення «прочкі» ў традыцыйнай форме адышлі ўжо ў дзедзіну мінуўшчыны, але свежая памяць аб іх яшчэ жывая ў вусных пераказах старэйшага пакалення» [3, с. 41], мы маем зазначыць, што і ў пазнейшыя часы – і ў міжваенні,

і паваенні, – *хадзілі ў прочкі*, пра што нам сведчаць шматлікія сведчанні інфарматараў, апытаных намі пад час палявых даследаванняў. [*Гл., напр*., 6, арк. 2, 6, 7, 33, 41, 44; 7, арк. 12, 32].

Самі па сабе прочкі часта былі вынікам жорсткага абыходжанне мужа з жонкаю – гэта давала права сысці той ад мужа [6, арк. 6; 5, с. 43]. Аднак часта, нават пры жаданні, жанчыны не хадзілі ў прочкі, бо альбо лічылі, што гэта «не прыстойным» – «*У прочкі хадзіць – «людзей смяшыць*» [6, арк. 44], альбо баяліся, што родныя могуць іх не прыняць [6, арк. 33], альбо помсты за гэта мужа: «*Муж біў. Не магла ад яго сысці, бо баялася, што ен заб'е*» [6, арк. 6].

Такім чынам, калі ў выніку вызнавлася прычына прочак важнай і была згода жонкі на зварот у сям'ю мужа, той мусіў быў прыехаць па жану [3, с. 43]. Але ж калі жонка сыходзіла без прычыны і справа, напрыклад, даходзіла да валаснога суду, апошні быў на баку мужа [8, с. 107]. І жана тады мусіла была сама вяртацца «ў пакінутую хату і гэтым самым скараецца перад мужам і яго «родам» [3, с. 43]. Прычынай да разыходу мужа ды жонкі, як сведчыць і літаратура, і матэрыялы палявых экспедыцыяў, маглі быць ня толькі жорсткае абыходжанне мужа з жонкай, але і якіясь іншыя, часта нават даволі *дробныя*, побытавыя моманты супольнага жыцця. Да таго ж і сыход мог быць толькі кароткачасовым, (праўда, намі быў зафіксаваны шэраг выпадкаў, калі прочкі маглі цягнуцца даволі працяглы перыяд – даходзіла да некалькіх гадоў; пра гэта ж сведчыць і артыкул В. Ластоўскага [3, с. 43]). Тады жонка збірала ўсю сваю асабістую маемасць, пасаг, таксама магла браць з сабой жывелу, якую прывяла разам з сабою ў сям'ю, і ішла да дому сваіх бацькоў, альбо родзічаў ці сваякоў па бацькоўскай лініі. Дый не толькі прочкі, але і ўласна разводы існавалі і практыкаваліся сярод беларусаў [6, арк. 2, 5, 33; 7, арк. 32; 3, с. 43].

І калі Вацлаў Ластоўскі адзначае, што такая з'ява – існаванне поруч з афіцыйна зарэгістраваным шлюбам і «традыцыйных» форм яго легалізацыі з уласцівым апошнім такім інстытуцыям, як прочкі ды разлучыны [3, с. 42] – назіралася ў беларусаў і да канца XIX ст., асабліва сярод сялянаў, дык мы маем дадаць, што і ў больш познія часы гэтая традыцыя не перарвалася.

Найбольш цікавым у артыкуле Вацлава Ластоўскага «Прочкі і разлучыны» нам уяўляецца прыведзенае ім даволі ўнікальнае апісанне рытуалу разлучын. Дадзеных пра гэты рытуал нам асабіста занатаваць не атрымалася, дый пра самі «традыцыйныя» разводы сярод інфарматараў ніхто ўжо не ўзгадваў. Гэта можа сведчыць пра тое, што традыцыя разлучын, у адрозненні ад традыцыі прочак, ужо на пачатку – сярэдзіне XX ст. з розных сацыяльна-культуральных, палітычных, юрыдычных ды іншых прычынаў адышла ў нябыт (аднак тут мы не станем спыняцца на гэтым пытанні больш дэталева, бо гэта ўжо выходзіць па-за рамкі дадзенага даследавання). В. Ластоўскі прыводзіць нам апісанне рытуалу разлучынаў, які, згодна з яго запісамі, адбываўся наступным чынам [3, с. 43 – 46].

Калі ўжо усе між жанімцамі ішло на тое, што прымірэння быць не магло і мусіў быў быць канчатковы развод, справа, пасля працяглых перамоваў паміж прадстаўнікамі з абодвух бакоў, у ролі якіх выступалі сваякі і суседзі, паводле звычаю пераносілася ў хату мужа.

Засеўшы тут «на жанімным ложы», маці збірала вакол сябе малых дзетак. Большым жа пакідаўся вольны выбар паміж бацькам і маці. Апрача пытання пра дзетак, пад час разводу варта было вырашыць і ўрэгуляваць і некаторыя маемасныя пытанні. Уласна ж апісанне рытуалу Ластоўскі прыводзіць такое [3, с. 44 – 45]:

«Прычынай разлучынаў Грыпіны з яе нялюбым мужам Грыгорам былі даўгалетнія ўзаемныя сваркі. Уцякала яна некалькі разоў ад мужа ў прочкі, але, паддаючыся ўгаворам і прымусу сваей сям'і, яна варочалася. Урэшце рэшт справа дайшла да «разлучын», вынікам чаго засела Грыпіна аднойчы на жанімным ложы ў падвянечным уборы. На яе разлучынах, якія адбываліся «гадоў дзесяць пасля паншчыны» [запісана было ў 1912 г. – *Г.С.*], не было ўжо шырэйшых «родаў», а толькі яе і яго сем'і, ды запрошаныя ў ролі арбітраў суседзі. Яшчэ ў апошні момант суседзі намаўлялі пагадзіцца, але ніводная старана не хацела няпэўнай згоды.

«І вось, калі сказаў «мой» – «не хачу яе», – апавядае Грыпіна, – і відаць было, што ўсе роўна ніяк не паладзім, то нябожчык Міхайла Гродзь устаў з-за стала, стануў перад пачэсным кутом, перахрысціўся і пакланіўся ў пояс, рукой датыкаючыся да зямлі, спярша ў пачэсны кут, а пасля маей і мужавай сям'і. Узяў грамнічную свечку, запаліўшы, паставіў яе на стале і, зайшоўшы ізноў за стол, сказаў:

«Пытаю цябе, Грыгор, і цябе, Грыпіна, перад Богам святым, перад пачэсным кутом, перад грамавым агнем, перад мужамі пачэснымі, перад жонкамі статэчнымі, перад дзеткамі вашымі – ці разлучаецеся?»

Мы з Грыгорам сказалі, што разлучаемся.

Тады Міхайла сказаў распаясацца Грыгору і, узяўшы ад яго пояс, выцягнуў адтуль адну нітку, даў адзін канец ніткі мне, а другі Грыгору ды падпаліў нітку свечкай, пасля ж згасіў свечку і сказаў:

«Цяпер вы, дзеткі, вольныя, але не расставайцеся ў жалі і гневе адзін на другога: падайце ж сабе рукі на развітанне».

Забраўшы з сабой двое малых дзетак, каравешку, кублы з палатном, Грыпіна вярнулася да сваіх бацькоў як «разлучаная малодка» з правам выхаду другі раз замуж».

Такім чынам завершыліся разлучыны Грыпіны і яна вярнулася ў бацькоўскую хату з дзецьмі і пасагам. Аднак часта, калі жанчыне не было куды вяртацца альбо яе не прыймалі назад родзічы, развод для такой гаротніцы заканчваўся наступным чынам: «Прочніца са слабой сям'і ў такіх здарэннях, прычапіўшы торбу да горбу, ішла ў белы свет, глытаючы слезы шукаць сабе прыпынку паміж чужых людзей…» [3, с. 45].

На нашу думку, варта адзначыць у апісанні рытуалу разлучынаў такую фразу: «Засела Грыпіна аднойчы на жанімным ложы ў падвянечным уборы» [3, с. 44 – 45]. Як сцвярджае Ластоўскі, тут вызначаецца істотнае рытуальнае значэнне вясельнай вопраткі жанчыны. Як вядома, свае адзенне, у якім дзяўчынай выходзілі замуж, беларускія кабеты апасля захоўвалі, – у кублах ці куфрах – аднак самі яго ніколі не апраналі, а трымалі яго «на смерць». У іншых выпадках гэтае адзенне апранаць нельга было, бо лічылася кепскай прыкметай, за выключэннем аднаго выпадку, – ды й то толькі раз у жыцці – у выпадку разводу: пад час разлучынаў кабета даставала з кублоў і апранала свае вясельныя строі.

Гэта вытлумачваецца тым, што для кабеты жанімнае ложа ў рытуале разлучынаў грала тую ж ролю, якую пад час вяселля для нявесты граў рытуал «пасаду». І калі, як зазначае В. Ластоўскі, «жанчына пасля прочак прыбудзе «са сваім родам» у мужаву хату, апранецца ў падвянечнае і засядзе на «жанімным ложы» – гэта ўжо знак, што яна цверда і безпаваротна парашыла пайсці на разлуку» [3, с. 44].

Такім чынам маем зазначыць, што традыцыя *прочак* ды *разлучын*, – якую можна бясспрэчна аднесці «да сівой славянскай старасвеччыны, … захавалася на Беларусі да другой паловы XIX ст.» [3, с. 41], і што ў пазнейшыя часы – і ў міжваенні, і паваенні, – традыцыя *прочак*, у адрозненні ад такой традыцыйнай сацыяльнай інстытуцыі, як разлучыны, яшчэ трывалася. Аднак гэта не азначае, што сення ўжо не існуе ані прочак, ані разлучынаў. Згубіўшы свае найменні ды прыстасаваўшыся да ўмоваў ды патрабаванняў сенняшняга дня, яны працягваюць існаваць пад іншымі назвамі (альбо згубіўшы тых наогул), але захоўваючыся фактычна ў сваей традыцыйнай аснове.

ЛІТАРАТУРА

1. Фуко, М. Воля к знанию / М. Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко; сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой. – М., 1996. – С. 97 –269.
2. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: пер. с фр.: [в 3 ч.] / М. Фуко. – М.: Праксис, 2002. – Ч. 3. – 312 с.
3. Ластоўскі, В. Прочкі і разлучыны / В. Ластоўскі // Запіскі аддзелу гуманітарных навук / Інстытут беларускай культуры. Аддзел гуманітарных навук. – Кн. 4: Працы кафедры этнаграфіі. – Т. І. – Сш. 1. – Мінск, 1928. – С. 41 – 48.
4. Mossberger, K. The evolution of urban regime theory: the challenge of conceptualization / K. Mossberger, G. Stoker // Urban Affairs Rev. – 2001. – Vol. 36. – P. 810 – 835.
5. Дзербіна, Г. Права і сям’я ў Беларусі эпохі Рэнесансу / Г. Дзербіна. – Мінск: Тэхналогія, 1997. – 174 с.
6. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАНБ. Сектар этналогіі. – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 123. – Сш. 1.
7. Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАНБ. Сектар этналогіі. – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 123а. – Сш. 2.
8. Довнар-Запольский, М. Очерки семейного обычного права крестьян Минской губернии / М. Довнар-Запольский // Этнограф. обозрение. – 1897. – № 1. – С. 82 – 142.

ОЙКОНИМЫ ЛЕПЕЛЬЩИНЫ: НОМИНАТИВНЫЙ АСПЕКТ

канд. филол. наук, доц. Т.П. СЛЕСАРЕВА
(ВГУ имени П.М. Машерова, Витебск)

Предпринята попытка рассмотрения регионального топонимикона в контексте принципов номинации. Фактическим материалом исследования стали ойконимы Лепельского района Витебской области. Среди принципов номинации рассмотрены названия, образованные от антропонимов, водных объектов, животных и растений, отражающие в себе особенности населенного пункта, географические особенности местности, хозяйственную деятельность и черты быта, указывающие на местоположение населенного пункта по отношению к какому-либо объекту.

Кожны народ не без роду і племя мае
Летапіс свой і гісторыі след на старонках.
М. Гусоўскі

Я шчасны, што сынам быць гэтай зямлі
Мне лесам наканавана
Р. Барадулін

Жизнь человека тесно связана с различными местами. Те, которые имеют для него хоть какую-нибудь значимость, обозначаются с помощью особых слов – географических названий.

Ойконимия (греч. oikos – «жилище»), под которой понимается совокупность названий населенных пунктов определенной территории, представляет особый интерес для научного изучения. В ней отражаются важнейшие этапы истории ма-

териальной и духовной культуры создавшего ее народа и проявляются языковые закономерности, в связи с чем ойконимия представляет интерес для исследования как историко-географический материал и как лингвистический источник.

Ойконимия любого региона – сложное явление, анализ которого предполагает различные пути исследования в зависимости от поставленных задач.

В данной работе предпринята попытка рассмотрения регионального топонимикона в контексте принципов номинации. Вслед за Н.В. Подольской, под принципом номинации будем понимать «основание для связи имени с называемым объектом» [1, с. 114]. Фактическим *материалом* исследования явились ойконимы Лепельского района Витебской области (198 единиц). Основным для нашей работы является *метод* лингвистического описания, в ходе которого была выстроена система наиболее существенных оснований для связи ойконима с именуемым объектом.

История топонимики дает разнообразные подходы к характеристике топонимов и ойконимов в частности. Традиционная классификация топонимов с точки зрения принципов номинации делит их на три группы: названия, данные по месту расположения объекта (географический принцип), по отличительным признакам объекта, а также по отношению объекта к человеку. Однако подобная классификация не учитывает всего многообразия оснований для номинации. Кроме того, нередко трудно с уверенностью отнести какой-либо топоним к определенной тематической группе, так как образующие основы некоторых названий не удается объяснить с достоверностью на основе доступных материалов. Не всегда ойконимия дает ответ на вопрос, что же явилось основой для топонима и каким образом это название сопутствует реальной номинации.

Одним из первых исследователей этой проблемы был профессор Белгосуниверситета В.А. Жучкевич, который начал собирать материал по белорусской топонимии еще во второй половине 40-ых годов XX века. В 1974 году в Минске была издана его книга «Краткий топонимический словарь Белоруссии» [2]. Богатый фактический материал находим в «Словаре» и о происхождении названий деревень Лепельского района Витебской области.

Далеко в глубь веков уходит история Лепельщины. Изучение ее позволяет сделать вывод, что еще в ту эпоху, когда реки служили главными путями сообщения, бассейн Березина – Улла уже был густо заселен. Об этом свидетельствует масса городищ и курганов, которые встречаются на его берегах. А.М. Сементовский в книге «Белорусские древности» [3] насчитывает в Лепельском уезде до 400 курганов. Эти курганы не раз привлекали внимание археологов и историков. Делая раскопки, они установили, что здесь жил человек с древнейших времен.

В настоящее время на территории Лепельского района находятся 198 деревень. Люди давали названия окружающим их объектам, и давали по тем признакам, которые казались им в момент называния самыми важными, самыми характерными.

Как показывает лексико-семантический анализ, источники образования ойконимов Лепельщины самые разнообразные.

Наиболее распространенным принципом номинации (33, или16,6 %) можно считать название, образованное от антропонимов – личных имен, фамилий или прозвищ людей. Однако общий принцип называния по отношению к человеку включает в себя более узкие основания: 1) от имени первого поселенца: *Адамовка, Антоновка*; 2) от имени женщины, имевшей в поселении некий особый статус: *Иринполье*; 3) от имени владельца (эти названия некогда служили основным средством выражения принадлежности, когда распространение феодальной собственности на землю стало главным признаком наименования мест): *Овласово, Демешково, Михалово, Морозова Слобода, Матюшина Стена, Сергеевщина, Тодулино* (тюркск. фамилия Тодулин), *Халимоново, Юрковщина, Макаровщина*; 4) ойконимы-посвящения в честь выдающихся лиц: *Заслоново, Новозаслоново;* 5) от преобладающих в деревне фамилий: *Аношки, Мишульки, Мягели, Пахомлевичи, Плиговки, Соломахи, Шубники, Григоровичи, Терешки;* 6) названия, связанные с особенностями внешнего вида человека: *Подлобные, Велевщина* (основа «вялікі»).

Следующую группу составляют ойконимы, отразившие в себе особенности населенного пункта, по которым происходила номинация (17 %). Этот принцип носит во многом субъективный характер, поскольку зависит от непосредственного коммуникативного акта номинатора. По меткому замечанию В.А.Никонова, «в топонимике нет заблужденья опасней, чем распространенное представленье, будто названье «вытекает» из свойств самого объекта» [4, с. 26]. Ведь то, что важно для одних, может быть совершенно не важно для других. За основание мог браться наиболее выраженный признак именуемого объекта: 1) форма поселения: *Дворище, Двор Бабча, Двор Людчицы, Двор Поречье, Двор Суша, Двор Черосово, Долгое, Кривки, Кривцы* («кривая деревня»); 2) время возникновения населенного пункта: *Новоселки, Новины, Староселье, Старый Лепель;* 3) размеры: *Малое Жежлино, Малый Полсвиж, Малые Торонковичи, Малые Пышногоры;* 4) условия проживания: *Слобода, Слободка* (селения в XI – XVIII вв., которые освобождались временно от выплаты налогов); 5) индивидуальная характеристика населенного пункта или его жителей: *Беленица* (от «белый»), *Веселово, Дримовщина (*от «дремучий»), *Зеленка, Погорелое.*

Современный рельеф Лепельщины формировался продолжительное время. Много раз суша сменялась морем, а море – сушей. Поэтому географические особенности местности отражаются в названиях 13 % ойконимов и мотивируют их. Для характеристики особенности почвенного покрова и грунта местности послужили следующие апеллятивы: камень, глина, песок: *Глинница, Жерствянники* (от «жерства» – большой песок), *Пески, Камень, Каменка, Каминщина, Пышно* (от «пахун» – рыхлый грунт).

Топографические особенности местности и окружающего ландшафта иллюстрируют в ойконимах названия возвышенных мест, среди которых наиболее продуктивными оказались лексемы гора, остров: *Острова, Волова Гора, Пышногоры, Горовые, Горони, Горки, Кальники* (от «кальник» - каменистая горка), *Зеленый Остров.* Есть ой-

конимы, которые в своих образовательных основах передают информацию о низких, ровных и заболоченных местах: *Болотники, Большое Поле, Торонковичи* (от «торный» – гладкий), *Поляны, Суша* («сухое поле»).

С давних времен поселениям давали названия, которые характеризовали особенности топографического положения данного населенного пункта, его расположенность на местности относительно каких-то смежных объектов. Такие ойконимы являются «названиями-ориентирами» и помогают воссоздать прежние естественные ландшафты местности. Почти 13 % ойконимов указывают на местоположение населенного пункта по отношению к какому-либо объекту, название которого является корневой частью: *Заозерье, Заболотье, Заборовье, Загорцы, Залесье, Заполье, Заровье, Поречье* («возле реки»), *Студенка* («возле колодца»/студни), *Селище* («на месте, где раньше уже было село»), *Далики* («поселение, размещенное далеко от мест, где они возникли»).

Лепель стоит на берегу большого красивого озера. А вокруг него – еще 57 различных озер. В озеро впадает река Эсса, которая берет свое начало недалеко от Березины. Вытекает из Лепельского озера приток Западной Двины – Улла.

25 февраля 1797 года Павел I своим указом поручил графу Сиверсу, наместнику края, устроить «водяное сообщение» между Днепром и Западной Двиной. Так появилась Березинская система каналов – очень сложный водный путь, общая длина которого – 159 километров.

Наши предки предпочитали селиться около водоемов. Их жизнь была тесно связана с водой. Вполне естественно и закономерно, что впоследствии названия гидронимов переходили и на названия населенных пунктов. Поэтому отгидронимические ойконимы – наиболее устойчивый и самый древний пласт в топонимии любого региона.

В основе 11 % ойконимов Лепельского района лежат названия природных или искусственных водных бассейнов: *Глубочица, Воронь, Ладосно, Несено* (от одноименных озер). Некоторые ойконимы этой группы образованы от лексем река, озеро, ручей, пруд: *Рачицы, Черноручье, Озерцы, Белоозерный, Прудок.*

Географические названия наиболее прочно и в течение длительного времени сохраняют связь с теми нарицательными существительными, от которых они образованы. От общеупотребительных слов образовано 20 ойконимов (10 %) Лепельщины: *Городец, Городянки, Губино, Деньгубы, Звезда, Зорница, Ворошки* (от «ворох») и др.

Своеобразную историческую, этнографическую и хозяйственную характеристику краю дают ойконимы, отражающие хозяйственную деятельность, черты быта (*Дражно* – небольшое предприятие, где выдалбливали челны, ступы, корыта, *Жерцы* – первоначальное спаливание леса для земледелия, *Лутчино, Лутище* – «лут, лута» - лыко молодой липы, *Стаи, Стайск* – «стая, стайня» - временный навес для животных, *Черейщина* – «чартала» – название примитивного приспособления для обработки земли, *Ладосно* – от «ладья», *Бочкари, Ковалевичи* – от «коваль» – кузнец, *Поташня* – мастерская по выработке паташу, который применялся для отбеливания в стеклянной промышленности, *Рудня* – мастерская, в которой выплавляли железо из болотной руды, *Ситники* – люди, которые занимались изготовлением сита, *Пунище* – место, где была пуня – хлев, сарай), названия населенных пунктов, данные по этническим наименованиям жителей (*Ляховичи* – от «ляхи» – поляки), названия населенных пунктов, топоосновы которых отражают типы и границы селений, виды построек (*Беседы* – строение на старых дорогах, *Будище, Будевцы* – от «буда» – небольшое строение, временное жилье, *Крайцы* – место на краю земельного массива, *Межица* – от «межа, граница»).

Народ всегда с любовью относился к лесу. Из народных традиций известно, что в древности наши предки особенно почитали те деревья, которые чаще использовались в языческих обрядах и исполняли в них определенную магическую функцию. Так славяне в дубовых рощах совершали обряды, «перунову дереву» приносили жертвы, почитали его как символ силы и красоты, как старца, посланного богом, хранящего память о делах «давно минувших дней». Кроме дуба, особым «уважением» пользовались береза, клен, липа, сосна, ель.

Это нашло отражение в топонимии. Правда, ойконимы с фитонимической и зоонимической основами немногочисленны (14 или 7 %): *Липки, Поддубье, Сосняги, Веробки* (от «вербена»), *Кветче* (от «кветка»), *Хвощево, Свядица* (от «свидина» – растение), *Черница* (от «черника»), *Рожно* (от «рожь»).

В исследуемом материале в качестве образующей основы ойконимов зоонимического происхождения используются названия диких животных – медведь, бобер, домашних – козел, коза, а также улитка. Эти исходные лексемы участвуют в образовании названий *Боброво, Козинщина, Козлы, Медведовка, Улитинки* (от «улита», «улитка»).

Следует отметить, что в ойконимии Лепельского района практически отсутствуют советские идеологические ойконимы (разве только *Красный Октябрь*).

Каждое отдельное топонимическое пространство имеет свои специфические особенности, из которых выявляются соответствующие топонимические универсалии, дающие возможность выявить физико-географические характеристики местности, получить определенные сведения о занятиях населения, а также позволяют выяснить основные принципы топонимической номинации.

В частности, в ойконимии Лепельского района можно выделить два типа топонимов: названия естественно-географического характера и названия культурно-исторического характера.

К названиям естественно-географического характера принадлежат отгидронимические ойконимы, ойконимы, образованные от географической апеллятивной лексики, а также ойконимы-фитонимы, ойконимы-зоонимы и названия-ориентиры.

К названиям культурно-исторического характера восходят ойконимы, образованные от антропонимов, ойконимы, отражающие особенности хозяйственной деятельности населения края или черты быта, наименования, топоосновы которых отражают типы селений и виды построек.

ЛИТЕРАТУРА

1. Подольская, Н.В. Словарь русской ономастической терминологии / Н.В. Подольская. – М.: Наука, 1978. – 198 с.

2. Жучкевич, В.А. Краткий топонимический словарь Белоруссии /В.А. Жучкевич. – Минск: Наука и техника, 1974. – 447 с.
3. Сементовский, А.М. Белорусские древности / А.М. Сементовский. – СПб.: Типо-литография Н. Стефанова, 1890. – XII с.+137 с.
4. Никонов, В.А. Введение в топонимику / В.А. Никонов. – М.: Наука, 1965. – 179 с.

ДАСЛЕДАВАННЕ ТРАДЫЦЫЙНЫХ ЭТНАЭКАЛАГІЧНЫХ ВЕДАЎ ВЯСКОВАГА НАСЕЛЬНІЦТВА БЕЛАРУСКАГА ПАДЗВІННЯ

канд. гіст. навук, дац. К.А. ШУМСКІ
(Беларускі дзяржаўны аграрны тэхнічны ўніверсітэт, Мінск)

Аналізуюцца вынікі палявых этнаграфічных даследаванняў 2002 – 2006 г., прысвечаных традыцыйным этнаэкалагічным ведам беларусаў (у тым ліку і на тэрыторыі Падзвіння). Разгледжаны народныя веды аб культурных раслінах і хатніх жывелах, аб дзікарослых раслінах і дзікіх жывелах, аб спосабах вызначэння надвор'я і прагназавання будучага ўраджаю.

Этнаэкалогія – гэта новы накірунак у этналогіі, што вывучае ўзаемаадносіны чалавека з навакольным асяроддзем і ўяўленні аб ім у рамках традыцыйнай культуры, а таксама ўплыў культурных установак на сучасныя ўзаемаадносіны з прыродай і навакольным асяроддзем у цэлым. Тэарэтыка-метадалагічнай асновай гэтага накірунку з'яўляецца ўяўленне аб этнасе як аб цэласнай этнаэкалагічнай сістэме, складаючыя элементы якой (асяроддзе пражывання, традыцыйнае прыродакарыстанне і народны светапогляд) пастаянна ўзаемадзейнічаюць, знаходзячыся ў дынамічным адзінстве. Такім чынам, прадметную сферу этнаэкалогіі складаюць этнічныя і сацыяльна-культурныя аспекты ўзаемадзеяння грамадства і прыроды.

Галоўная ўвага ў сучаснай этнаэкалогіі надаецца вывучэнню адаптацыі чалавечага грамадства да навакольнага асяроддзя. Традыцыйная і сучасная культура разглядаюцца ў якасці механізму, з дапамогай якога такая адаптацыя ажыццяўляецца. Карыстаючыся культурай, людзі не толькі з цягам часу прыстасоўваліся да пэўнага прыроднага асяроддзя, але і пераўтваралі гэтае асяроддзе, ствараючы т.зв. «культурныя ландшафты». Падобна экалагічным сістэмам, культурныя сістэмы больш устойлівы пры максімальнай разнастайнасці сваіх структурных элементаў. Уніфікацыя пагражае захаванню культурнай спадчыны, вядзе да страты унікальных ведаў і вопыту, назапашанага на працягу стагоддзяў многімі пакаленнямі.

На сучасным этапе, у сувязі з вострым экалагічным крызісам, з якім сутыкнулася сусветная супольнасць у цэлым і Рэспубліка Беларусь у прыватнасці, вывучэнне ўзаемаадносін чалавека і прыроды скрозь прызму культуры становіцца ўсе больш і больш актуальным. Захоўваемыя народнай культурай прынцыпы адносінаў да навакольнага асяроддзя, да прыродакарыстання, узаемаадносінаў унутры грамадства могуць дапамагчы выявіць прычыны ўзнікнення многіх экалагічных праблем, а магчыма і знайсці спосабы іх вырашэння.

Тэарэтычныя распрацоўкі этнаэкалогіі могуць быць выкарыстаны ў прыродаахоўчай дзейнасці, для выяўлення і прапагандавання традыцый рацыянальнага прыродакарыстання, высвятлення культурна абумоўленых прычын прыродапарушальнай дзейнасці чалавека і магчымых метадаў іх карэкцыі, а таксама ў адукацыйным і выхаваўчым працэсе – для выхавання эка-арыентаванага тыпу асобы, якое будзе грунтавацца на лепшых традыцыях народнай культуры.

Традыцыйныя спосабы і формы прыродакарыстання, характэрныя для таго ці іншага этнасу, найбольш выяўляюцца ў яго народных этнаэкалагічных ведах – комплекснай сістэме вынікаў назіранняў за прыроднымі працэсамі і з'явамі і зробленых на іх аснове высноў, якія выкарыстоўваліся ў штодзённай практычнай дзейнасці і былі замацаваны ў традыцыях, што перадаваліся з пакалення ў пакаленне пераважна непісьмовым чынам (шляхам вуснай трансмісіі і паўтору дзеянняў). Гэтыя веды ўяўляюць сабой суму вопыту народа ва ўзаемадзеянні з акаляючым яго светам – прыродным і грамадскім, вопыту вырашэння спецыфічных і складаных праблем, што ўставалі перад гэтай этнічнай супольнасцю.

У дадзеным дакладзе аналізуюцца вынікі палявых этнаграфічных даследаванняў традыцыйных этнаэкалагічных ведаў беларусаў – аб культурных раслінах і хатніх жывелах, аб дзікарослых раслінах і дзікіх жывелах, аб спосабах вызначэння надвор'я і прагназавання будучага ўраджаю, – якія праводзіліся аўтарам на ўсей тэрыторыі Беларусі ў 2002 – 2006 гг. [гл. 1 – 3], у параўнанні з дадзенымі, што адносяцца да XIX – XX ст. Усяго праведзена 14 экспедыцый па збору палявога этнаграфічнага матэрыялу, падчас якіх апытана 102 інфарматары з 83 весак і гарадскіх паселкаў Беларусі. У выніку палявымі этнаграфічнымі даследаваннямі былі ахоплены ўсе гісторыка-этнаграфічныя рэгіены Беларусі, у тым ліку і Беларускае Падзвінне. Пры вывучэнні традыцыйных ведаў беларусаў у палявых умовах выкарыстоўваўся экспедыцыйны метад. У экспедыцыйнай рабоце прымяняліся асабістыя назіранні і апытанне інфарматараў метадам іх анкетавання. Аўтарам былі распрацаваны апытальнікі па ўсіх галінах народных ведаў аб прыродзе. Пытанні задаваліся вусна, адказы на іх фіксаваліся аўтарам, у рэдкіх выпадках інфарматар запаўняў апытальнік самастойна. Аналіз гэтых звестак дае падставу сцвярджаць, што ў пачатку XXI ст. носьбітам традыцыйных ведаў беларусаў аб раслінным, жывельным свеце і надвор'і з'яўляецца сацыяльна-дэмаграфічная група вясковых жыхароў, старэйшых за 60 гадоў, а асноўнай сферай іх функцыянавання і прымянення стала прыватная падсобная гаспадарка.

Народныя веды аб культурных раслінах паспяхова выкарыстоўваліся ў гаспадарчай дзейнасці беларусаў, галоўным чынам у земляробстве. Яны найбольш выяўляюцца ў традыцыйных спосабах правядзення агратэхнічных мерапрыемстваў і ў земляробчым календары, дзе знайшла прадметнае адлюстраванне ўся сума ведаў аб акаляючай прыродзе. Традыцыйныя спосабы і тэрміны правядзення ўсіх неабходных агратэхнічных работ (угнаення глебы, узорвання, баранавання, сяўбы, праполкі гародніны, акучвання і ўборкі пасеяных і высаджаных раслін) вызначаліся на падставе ведання ўласцівасцей сельскагаспадарчых культур, вегетатыўных перыядаў іх прарастання, цвіцення і выспявання, а таму былі цалкам аптымальнымі.

Вынікі праведзеных апытанняў вясковага насельніцтва ўсіх гісторыка-этнаграфічных рэгіенаў Беларусі выявілі прынцыповае адзінства традыцыйных ведаў аб культурных раслінах на разглядаемай тэрыторыі. Гэта ж адлюстравана і ў працах этнографаў XIX – пачатку XX ст., і ў палявых матэрыялах 50 – 80-х гг. XX ст. Нягледзячы на тое, што прыродна-кліматычныя ўмовы не з'яўляюцца поўнасцю аднастайнымі на ўсей тэрыторыі Беларусі, ваганні паміж імі з'яўляюцца неістотнымі для фарміравання якасных тэрытарыяльных адрозненняў у народных ведах аб культурных раслінах і асаблівасцях іх прымянення ў гаспадарчай дзейнасці беларусаў. Прыродна-кліматычныя ўмовы непасрэдным

чынам уплываюць толькі на тэрміны правядзення сельскагаспадарчых работ, якія вагаюцца ў розных гісторыка-этнаграфічных рэгіенах Беларусі: найбольшыя адрозненні (у 1 – 2 тыдні) маюць Паазер’е (Падзвінне) і Палессе.

У XIX – пачатку XX ст. на тэрыторыі Беларусі было найбольш распаўсюджана традыцыйнае земляробства, заснаванае на народных ведах аб культурных раслінах. У 20 – 30-я гг. XX ст., калі далейшае павышэнне яго прадукцыйнасці толькі на аснове існуючых традыцыйных ведаў стала немагчымым, земляробства на Беларусі развіваецца на падставе шырэйшага ў параўнанні з папярэднім перыядам выкарыстання навуковых ведаў у вобласці агранаміі. Паступальнае развіцце сельскай гаспадаркі Беларусі было перапынена Вялікай Айчыннай вайной, падчас якой назіраецца вяртанне да ранейшых спосабаў і прыемаў гаспадарчай дзейнасці. Для другой паловы XX ст. характэрна не толькі канчатковае выцясненне традыцыйнай сістэмы земляробства, а таму і значнае абмежаванне сферы прымянення народных ведаў аб культурных раслінах, але і тое, што земляробства перастала адыгрываць галоўную ролю ў жыццезабеспячэнні беларускага этнасу, вызначаць яго матэрыяльную, духоўную культуру, лад жыцця. Гэтыя тэндэнцыі характэрны для ўсіх гісторыка-этнаграфічных рэгіенаў Беларусі.

Значныя змены ва ўсіх сферах культуры беларусаў, у сацыяльна-дэмаграфічнай структуры нацыі, якія адбыліся на працягу другой паловы XX – пачатку XXI ст., звузілі сферу прымянення традыцыйных ведаў аб культурных раслінах і разбурылі іх як цэласную сістэму: у практыцы гаспадарчай дзейнасці выкарыстоўваюцца толькі асобныя іх элементы. З прычыны таго, што збожжавыя культуры адыгрываюць нязначную ролю ў падсобнай гаспадарцы, страціла гаспадарчае значэнне сукупнасць ведаў, што прымянялася пры іх вырошчванні. На сучасным этапе выкарыстоўваюцца толькі асобныя прыемы і прыкметы, звязаныя з угнаеннем глебы і паслядоўнасцю высеву сельскагаспадарчых культур. У той жа час склаліся больш спрыяльныя ўмовы для захавання ведаў, якія выкарыстоўваліся пры вырошчванні гародніны і бульбы, бо гэтыя культуры займаюць важнае месца ў прыватных падсобных гаспадарках. Нягледзячы на тое, што прыродна-кліматычныя ўмовы, лад жыцця і спосабы правядзення палявых работ кардынальным чынам змяніліся, асабліва на працягу другой паловы XX ст., рацыянальныя традыцыйныя веды беларусаў аб культурных раслінах можна выкарыстоўваць і ў сучаснай сельскагаспадарчай вытворчасці, у фермерскіх і прыватных падсобных гаспадарках, бо ўвабраныя ў іх вынікі шматгадовых назіранняў за з’явамі навакольнага свету, за працэсамі і вынікамі чалавечай дзейнасці ў пэўным экалагічным асяроддзі правільна суадносяцца з сістэмай узаемасувязей і ўзаемазалежнасцей у акаляючай прыродзе.

Як і традыцыйныя веды аб культурных раслінах, народныя веды аб хатніх жывелах былі адзінымі ў сваей аснове ва ўсіх гісторыка-этнаграфічных рэгіенах Беларусі. Матэрыялы апытанняў вясковага насельніцтва сведчаць аб тым, што гэты комплекс традыцыйных ведаў не страціў свайго практычнага значэння і ў канцы XX – пачатку XXI ст.

Сяляне валодалі як навыкамі па догляду хатняй жывелы, так і разнастайнымі лячэбнымі сродкамі. У традыцыйных ведах беларусаў аб спосабах лячэння хатніх жывел можна вылучыць наступныя часткі: прыемы і сродкі, да якіх прыбягалі ў выпадках эпізоотый, павальных хвароб жывел; прыемы і сродкі, якімі карысталіся ў выпадках неінфекцыйных хвароб, для лячэння асобных жывел.

Пры лячэнні хатніх жывел найбольш шырока выкарыстоўваліся лекавыя сродкі расліннага паходжання. Яны прымяняліся ў якасці ўзвараў, сухога парашку, які дадавалі ў корм ці прысыпалі раны; высушанымі зелкамі абкурвалі хворую жывелу. Палявыя этнаграфічныя даследаванні не выявілі прынцыповых рэгіянальных адрозненняў у гэтых спосабах і прыемах лячэння. Яны не страцілі свайго практычнага значэння і ў другой палове XX – пачатку XXI ст., калі асноўнай сферай іх прымянення стала прыватная падсобная гаспадарка. У XIX – першай палове XX ст. ужыванне тых ці іншых прыемаў лячэння падмацоўвалася магічнымі дзеяннямі, замовамі, шэптамі, якія ў большасці выпадкаў былі ідэнтычнымі «людскім замовам» – ад укусаў гадзюкі, ад звіху, ад бяльма, ад уроку. У другой палове XX ст. выкарыстанне магічных дзеянняў у лячэнні жывел захавалася ў значна меншай ступені, чым прымяненне сродкаў расліннага і жывельнага паходжання. У асноўным яно абмежавана выкарыстаннем замоў, якое робіцца асобнымі пажылымі людзьмі ў прыватным парадку. У XIX – першай палове XX ст. селянін даволі часта звяртаўся і да паслуг канавалаў (у першую чаргу ў час лягчання бычкоў, жарэбчыкаў, парсюкоў). На працягу другой паловы XX ст., асабліва апошняй яго чвэрці, колькасць канавалаў значна скарацілася.

У сялянскай гаспадарцы не меншае месца ў параўнанні з уласна лячэннем займалі меры, накіраваныя на прафілактыку захворванняў хатніх жывел. Неабходна падкрэсліць, што толькі адносна нешматлікія ўключаемыя сюды прадметныя і акцыянальныя абярэгі валодалі яскрава «ветэрынарнай» спецыфікай – большасці з іх паралельна надаваліся і іншыя семіятычныя функцыі: іх лічылі сродкамі, што садзейнічалі плоднасці жывелы, ахоўвалі яе ад драпежнікаў і інш.

Найбольш характэрная асаблівасць традыцыйных ведаў беларусаў аб хатніх жывелах – арганічнае спалучэнне міфалагічна-рэлігійнага ўспрыняцця свету з рацыянальнымі навыкамі, якія грунтаваліся на практычнай дзейнасці сялян, іх шматгадовых назіраннях. Традыцыйныя спосабы і прыемы догляду хатніх жывел, прафілактыкі і лячэння іх хвароб уяўляюць сабой сістэму, у якой злучаны ў адзінае цэлае яе вярбальны, акцыянальны (дзейнасны) і прадметны элементы. Да вярбальных элементаў адносяцца замовы, малітвы, матывіроўкі-пажаданні. Вярбальная магія выступала як у самастойным выглядзе, так і ў якасці суправаджэння тых ці іншых акцыянальных сродкаў і прыемаў. Да найбольш распаўсюджаных акцыянальных элементаў адносяцца абход жывелы, абкурванне, крапленне, кармленне ці паенне жывелы лекавай ежай ці пітвом, масаж, расціранні, кровапусканне. Колькасць канкрэтных прадметаў, якія выкарыстоўваліся ў якасці прафілактычных і лячэбных сродкаў, амаль бязмежная, бо практычна любы прадмет і любая маніпуляцыя з ім маглі быць уцягнуты ў сферу жывелагадоўчай практыкі. Разглядаемы комплекс ведаў аб хатніх жывелах быў адзіным ва ўсіх гісторыка-этнаграфічных рэгіенах Беларусі. У XIX – першай трэці XX ст. традыцыйная жывелагадоўля функцыянавала пераважна на аснове народных ведаў. Комплекс народных ведаў аб хатніх жывелах не страціў свайго практычнага значэння і ў другой палове XX – пачатку XXI ст. Гэта ў найбольшай ступені адносіцца да спосабаў і прыемаў, што прымяняюцца ў доглядзе хатняй жывелы ў асабістых, фермерскіх гаспадарках. Акрамя таго, народныя веды аб хатніх жывелах дапаўняюць ветэрынарнае абслугоўванне, асабліва ў сферы прафілактыкі і лячэння неінфекцыйных хвароб сродкамі расліннага і жывельнага паходжання.

Наступная частка нашага дакладу прысвечана выкарыстанню дзікарослай флоры ў сістэме жыццезабеспячэння беларускага этнасу. Вывучэнне прымянення ведаў аб дзікарослых раслінах у народнай медыцыне беларусаў дазваляе зрабіць выснову аб тым, што тэрміны збору лекавых раслін і прыемы іх прыгатавання да ўжывання былі цалкам аптымальнымі з пункту гледжання найбольшага назапашвання і найлепшага захавання раслінамі лекавых уласцівасцей. У 80 – 90-я гг. XX ст. сярод значнай часткі насельніцтва Беларусі пачынаецца ўзмацненне цікавасці да народнай медыцыны. Аднак, на сучасным этапе далека не ўсе нарыхтоўшчыкі карыстаюцца трады-

цыйнымі спосабамі збору раслліннай лекавай сыравіны, якія дазвалялі б рацыянальна выкарыстоўваць прыродныя рэсурсы, забяспечваць іх узнаўленне.

Спецыфіка народных ведаў беларусаў аб дзікарослых раслінах залежала ад традыцыйна склаўшыхся адносінаў да навакольнай прыроды. Многія з распаўсюджаных на тэрыторыі Беларусі відаў дрэваў (перш за ўсе вярба, бяроза, клен, ліпа, дуб) лічыліся сялянамі «добрымі» і нават свяшчэннымі. Іх забаранялася секчы без патрэбы, галінкі вярбы асвячалі на Вербніцу ў цэрквах і касцелах, галінкамі бярозы, клену, ліпы на свята Троіцы ўпрыгожвалі хаты, вароты, сцены і дзверы хлява, вуглы, сенцы. Існаванне гэтых абрадаў зафіксавана ва ўсіх гісторыка-этнаграфічных рэгіёнах Беларусі, як вучонымі XIX – першай паловы XX ст., так і палявымі этнаграфічнымі даследаваннямі аўтара. У XIX–XX ст. беларусы ахвотна садзілі на сваіх сядзібах бярозы, клены, ліпы, бо лічылася, што яны прыносяць людзям шчасце. Гэтыя факты з'яўляюцца адлюстраваннем старажытнага культу дрэваў і расліннасці наогул. Негатыўныя ўяўленні былі звязаны са значна меншай колькасцю відаў дрэваў, найперш – з асінай.

У народных ведах беларусаў аб дзікарослых раслінах выяўляюцца беражлівыя адносіны да акаляючай флоры, у першую чаргу да лясных рэсурсаў. Беларускія селяне ніколі не ссякалі дрэвы без патрэбы, не вынішчалі ягадныя і грыбныя запасы. З канца XIX – пачатку XX ст. атрымаў шырокае распаўсюджанне ашчадны спосаб збору бярозавага і кляновага сокаў, які амаль не пашкоджваў дрэва. Рацыянальна падыходзілі і да нарыхтоўкі кары, здымаючы яе не з усіх дрэваў на тым ці іншым вучастку, а выбарачна.

У народных ведах беларусаў аб дзікіх жывелах таксама выяўляюцца іх беражлівыя, рацыянальныя адносіны да навакольнай прыроды. Блізкасць сялян да дзікай прыроды, яе абагаўленне, прынцыпы роднасці, якія распаўсюджваліся на акаляючы свет, нараджалі ўпэўненасць, што лес чалавека і грамадства ў цэлым шмат у чым залежыць ад станоўчых ці адмоўных адносінаў да яго прыродных сіл. Катэгарычна забаранялася без нагоды забіваць і нават крыўдзіць звяроў і птушак. Шэраг прадстаўнікоў жывельнага свету (у першую чаргу ластавак, жаваранкаў, буслоў, вужоў, пчол, мурашак) беларускі селянін лічыў свайго роду свяшчэннымі. Забаранялася разбураць птушыныя гнезды, мурашнікі, пчаліныя дуплы. Гэтыя ўяўленні зафіксаваны ва ўсіх гісторыка-этнаграфічных рэгіёнах Беларусі. Захаваліся яны і ў пачатку XXI ст., галоўным чынам сярод вясковага насельніцтва старэйшага ўзросту [3, л. 24, 30, 37].

Разам з тым, неабходна адзначыць, што пазітыўнымі былі адносіны не да ўсіх прадстаўнікоў жывельнага свету. Лічылася, напрыклад, што агародная жаба («варопаўка») нібыта прыносіла засуху, таму яе рытуальнае забойства выкарыстоўвалася ў абрадах выклікання дажджу, існаваўшых у XIX – першай трэці XX ст. [4, с. 19]. Не менш гаротны лес напаткаў і кажана. Па дадзеных М.Я. Нікіфароўскага, зафіксаваных у Беларускім Падзвінні, сяляне меркавалі, што ен насылае «шалудзькі» на галаву [5, с. 65], ад чаго чалавек можа нават памерці. З гэтай прычыны кажаноў пры магчымасці забівалі, хаця яны прыносілі вялікую карысць, знішчаючы начных насякомых. Не любілі таксама саву (з-за яе вялікіх «страшных» вачэй), а таксама зязюлю, бо яна выводзіла птушанятаў у «чужых» гнездах. Акрамя таго, лічылі, што зязюля не мае самца: многія быццам бы бачылі, як яна падлятала пад пеўня. Вынікі апытанняў вясковага насельніцтва не выявілі тут прынцыповых рэгіянальных адрозненняў на ўсей тэрыторыі Беларусі. Гэтыя экафобныя ўстаноўкі (асабліва адносіны да жаб і кажаноў) захаваліся і ў пачатку XXI ст., нягледзячы на пэўнае развіцце экалагічнай адукацыі і выхавання насельніцтва [1, л. 8, 27; 2, л. 8; 3, л. 3 – 4, 45, 67, 71].

Мноства традыцыйных метэаралагічных прыкмет і назіранняў беларусаў, зафіксаваных у XIX – пачатку XXI ст., можна падзяліць на тры вялікія семантычныя групы. Гэта прыкметы, што дазвалялі сялянам прагназаваць надвор'е на кароткі прамежак часу (ад некалькіх гадзін да трох дзен); прыкметы на больш працяглы тэрмін (у межах года ці з аднаго года на наступны); цесна звязаныя з імі метэаралагічныя прыкметы, што фіксавалі ўплыў прыродных умоў пор года на якасць ураджаю.

Прыкметы аб зменах надвор'я ў кароткі прамежак часу выводзіліся на падставе назіранняў за Сонцам, яго ўсходам і заходам, працяглацю ранішняга і вячэрняга золаку, колерам Сонца, яго праменеў, колерам неба. Кароткатэрміновыя метэаралагічныя прыкметы беларусаў грунтаваліся і на назіраннях за іншымі фізічнымі атмасфернымі з'явамі: за кругамі вакол Сонца ці Месяца, «слупамі» ці «крыжамі» каля Сонца, хмарамі, якія з'яўляліся ў пэўны час дня, вяселкай. Вялікая колькасць кароткатэрміновых прагнозаў беларускіх сялян заснавана на назіраннях за раслінамі, за паводзінамі і станам хатніх жывел і птушак, дзікіх прадстаўнікоў мясцовай фауны (звяроў, птушак, рыб, земнаводных, паўзуноў і насякомых), уся жыццядзейнасць якіх знаходзіцца ў цеснай залежнасці ад змены метэаралагічных умоў. Надвор'е на кароткія прамежкі часу вызначалася і па самаадчуванню людзей, іншых штодзенных назіраннях (за распаўсюджаннем дыму, чутнасцю адгалоску, па ранішняй расе і інш).

Беларускі народ, дзякуючы пастаянным назіранням за акаляючай яго прыродай, назапасіў вялікі вопыт ў вызначэнні надвор'я на непрацяглы час. Гэты комплекс ведаў быў адзіным, яго прынцыповыя элементы не адрозніваліся на ўсей тэрыторыі Беларусі. Іх вылучаюць аб'ектыўнасць, прастата, завершанасць, магчымасць хуткай практычнай праверкі і зручнасць прымянення, улік значнай колькасці прыродных узаемасувязей.

Доўгатэрміновыя метэаралагічныя прыкметы аўтар падзяляе на каляндарныя (надвор'е таго ці іншага дня ці перыяду гадавога цыклу вызначалася на падставе фіксацыі яго стану ў канкрэтны перыяд, найперш у час значнага каляндарнага свята) і некаляндарныя, што абапіраліся на неарганізаваныя ў часе назіранні за з'явамі акаляючай прыроды.

Прыкладна да 80-х гг. XX ст. рацыянальнасць доўгатэрміновых каляндарных прыкмет адназначна адмаўлялася; савецкія этнографы бачылі ў іх толькі «рэлігійныя перажыткі». У 80–90-я гг. XX ст. назіраецца абуджэнне цікавасці да гэтай важнай часткі традыцыйных ведаў аб надвор'і: каляндарнымі прыкметамі, прымеркаванымі як да мясцовых зменаў надвор'я, так і да рэлігійных святаў, карыстаецца ўсе большая частка насельніцтва. Назіранні за характарам надвор'я ў пэўнай мясцовасці, прымеркаваныя да таго ці іншага каляндарнага свята, лягчэй запаміналіся, што давала магчымасць з года ў год параўноўваць іх вынікі. Такім чынам, кожная каляндарная прыкмета аб надвор'і – гэта вынік шматгадовых назіранняў пэўнай з'явы прыроды ў дакладна вызначаны час, яна адлюстроўвае выяўленыя эмпірычным шляхам цыклічныя перыяды метэаралагічных зменаў.

Некаляндарныя доўгатэрміновыя прадказанні надвор'я засноўваліся на шматвяковым вопыце беларускіх сялян, іх назіральнасці, глыбокім веданні прыродных заканамернасцей. Пад увагу браліся ўзаемасувязі атмасферных з'яў, асаблівасці развіцця раслін, іх рэагаванне на змены метэаралагічных умоў, паводзіны звяроў, птушак, насякомых, рыб. Адначасова ў прадказаннях надвор'я мелі месца і прымхлівыя ўяўленні чалавека, якія грунтаваліся на вобразна-сімвалічных асацыяцыях, выпадковых супадзеннях, вынікалі з фантастычных тлумачэнняў тых ці іншых прыродных фактараў.

Вельмі цікавыя для этнолага народныя меркаванні аб тым, як паўплываюць умовы надвор'я на розныя бакі гаспадарчага жыцця, а найперш – на колькасць і якасць будучага ўраджаю. Традыцыйныя ўяўленні, якія звязваюць умовы на-

двор’я з ураджаем азімых і яравых культур, гародніны, грыбоў, ягад, арэхаў, прыплодам жывелы, дэманструюць разнастайнасць і стараннасць штодзенных назіранняў за акаляючым асяроддзем, адлюстроўваюць разуменне сялянамі складанай залежнасці вынікаў іх гаспадарчай дзейнасці ад умоў надвор’я. У народных ведах беларусаў аб спосабах прагназавання будучага ўраджаю адлюстравана асноўная мэта ўсіх назіранняў за акаляючай прыродай – забяспечыць поспех сваей жыццядзейнасці, а таксама спецыфічная асаблівасць такіх назіранняў: часта прадказваецца не сам характар будучага надвор’я, а тое, як паўплываюць умовы надвор’я на тыя ці іншыя бакі гаспадарчага жыцця. На тэрыторыі Беларусі, ва ўмовах аб’ектыўнай складанасці прагназавання надвор’я на працяглыя прамежкі часу, народныя прыкметы аб будучым ураджаі адрозніваюцца як шырыней назіранняў, так і сінкрэтычным спалучэннем эмпірычных ведаў з рэлігійна-магічнымі ўяўленнямі і вераваннямі. У іх знайшлі свае адлюстраванне прыродна-кліматычныя ўмовы розных гісторыка-этнаграфічных рэгіенаў Беларусі. Разам з тым, комплекс традыцыйных ведаў беларусаў аб спосабах прагназавання будучага ўраджаю вызначаецца не лакальнымі рысамі, а прынцыповай агульнасцю на ўсей тэрыторыі Беларусі. У другой палове ХХ – пачатку ХХІ ст. узмацняецца трансфармацыя гэтай часткі народных ведаў аб надвор’і: у іх структуры ўзрастае роля рацыянальных ведаў (з элементамі навуковага асэнсавання чалавекам узаемазалежнасцей у акаляючай прыродзе).

Народныя веды аб спосабах вызначэння надвор’я і прагназавання будучага ўраджаю з’яўляюцца завершанай, арганізаванай у часе і ў прасторы, сістэмай, што ахоплівае ўвесь прыродны комплекс. Дзякуючы пастаянным назіранням за самымі нязначнымі зменамі ў акаляючай прыродзе, беларускія сяляне прыкмецілі сувязі паміж рознымі яе з’явамі і вызначылі ў іх пэўныя заканамернасці. Большасць традыцыйных метэаралагічных прадказанняў заснавана на аб’ектыўнай прычынна-выніковай узаемазалежнасці прыродных з’яў. У той жа час назіранні беларусаў за прыродай не абмяжоўваліся простай канстатацыяй фактаў, людзі таксама спрабавалі паўплываць на акаляючы свет, таму ў некаторых прадказаннях надвор’я сувязь прычыны і следства парушаецца: імкнучыся растлумачыць незразумелыя і загадкавыя з’явы прыроды, яны грунтуюцца як на эмпірычных дадзеных, так і на рэлігійных вераваннях, фантастычных уяўленнях аб прыродзе, вобразна-сімвалічных асацыяцыях, якія своеасабліва спалучаюцца ў адзінае цэлае.

Гэты комплекс традыцыйных ведаў аб надвор’і быў адзіным, яго прынцыповыя элементы не адрозніваліся на ўсей тэрыторыі Беларусі. Істотныя рэгіянальныя адрозненні выяўляюцца толькі ў каляндарных метэаралагічных прыкметах, што звязана з прыродна-кліматычнымі асаблівасцямі гісторыка-этнаграфічных рэгіенаў Беларусі. Аднак, кліматычныя ваганні знайшлі свае адлюстраванне толькі ў канкрэтным метэаралагічным значэнні каляндарных дат, у той час як структура і сутнасць традыцыйных ведаў аб надвор’і характарызуюцца значнай устойлівасцю: яны няспынна развіваюцца, узбагачаюцца, але захоўваюць пры гэтым сваю старажытную аснову і этнічную спецыфіку.

З усяго комплексу традыцыйных ведаў аб надвор’і ў пачатку ХХІ ст. найбольшае распаўсюджанне і прымяненне знаходзяць народныя веды аб спосабах яго вызначэння на кароткія прамежкі часу, заснаваныя на мясцовых прыкметах надвор’я, на назіраннях за прадстаўнікамі расліннага і жывельнага свету, а таксама доўгатэрміновыя каляндарныя метэаралагічныя прыкметы. Вялікае прыкладное значэнне для сельскай гаспадаркі маюць уяўленні беларусаў аб пэўных рытмах, цыклічнасці ў прыродзе, аб узаемазалежнасці і ўзаемаабумоўленасці шматлікіх прыродных з’яў, якія вызначаюць спрыяльныя ці неспрыяльныя ўмовы для развіцця культурных раслін.

ЛІТАРАТУРА

1. АІМЭФ. – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 102. Матэрыялы па традыцыйных экалагічных ведах беларусаў, сабраныя К.А. Шумскім. 2002 – 2003 гг.
2. АІМЭФ. – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 134. Матэрыялы па традыцыйных экалагічных ведах беларусаў, сабраныя К.А. Шумскім. 2004 г.
3. АІМЭФ. – Фонд 6. – Воп. 14. – Спр. 135. Матэрыялы па традыцыйных экалагічных ведах беларусаў, сабраныя К.А. Шумскім. 2005 – 2006 гг.
4. Шумскі, К.А. Мясцовая фауна ў традыцыйнай культуры беларусаў (XIX – пачатак XX ст.) / К.А. Шумскі // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3. Гісторыя. Філасофія. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. – 2007. – № 1. – С. 15 – 20.
5. Никифоровский, Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Н.Я. Никифоровский. – Витебск: Губерн. Типо-Литограф., 1897. – 171 с.

ЗМЕСТ

ГІСТОРЫЯ

ЭТНАГРАФІЯ І ФАЛЬКЛОР

Навуковае выданне

БЕЛАРУСКАЕ ПАДЗВІННЕ: ВОПЫТ, МЕТОДЫКА І ВЫНІКІ ПАЛЯВЫХ І МІЖДЫСЦЫПЛІНАРНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

Зборнік навуковых прац
міжнароднай навуковай канферэнцыі, прысвечанай
160-годдзю з дня нараджэння А. П. Сапунова

(Полацк, 21 – 23 красавіка 2011 г.)

У дзвюх частках

Частка 2

Тэкст друкуецца ў аўтарскай рэдакцыі

Адказны за выпуск *Д. У. Дук*

Тэхнічнае рэдагаванне і камп'ютарная вёрстка *І. М. Бязборшчай*
Дызайн вокладкі *В. А. Вінаградавай*

Падпісана да друку 22.10.11. Фармат 60×84⅛. Бумага афсетная. Рызаграфія.
Ум. друк. арк. 26,03. Улік.-выд. арк. 28,71. Тыраж 50 экз. Заказ 1753.

Выдавецтва і паліграфічнае выкананне:
установа адукацыі «Полацкі дзяржаўны універсітэт».

ЛВ № 02330/0548568 от 26.06.2009 ЛП № 02330/0494256 от 27.05.2009

Вул. Блахіна, 29, 211440, г. Наваполацк.